

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествовавшихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанво (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, П. Бицилли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена (Америка), М. Георгіевскаго, С. Гессена, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Звнѣковскаго, свящ. А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Ивасека, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керна (Англія), Г. Колнакчи, Л. Козловскаго (†). (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Либа (Базель), М. Литвякъ, Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебновой, В. Расторгueva, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, К. Сережникова, Е. Скобцовой (Матери Маріи), И. Смолича, В. Сперанскаго, О. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), авбата Августина Якубизіака (Франція).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 40-го номера: 15 фр.

Подписная цѣна—въ годъ франк. 56.25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 40. СЕНТЯБРЬ-ОКТАБРЬ 1933 № 40.

ОГЛАВЛЕНИЕ :

	стр.
1. Н. Федоровъ (†). — Что такое добро?	3
2. С. Франкъ. — Религіозность Пушкина	16
3. А. Карташевъ. — Религіозный вопросъ на конгрессѣ меньшинствъ въ Вѣнѣ	40
4. В. Ильинъ. — Профанація трагедіи	54
5. Новыя книги: Н. Бердяевъ. — Schmidhauser. Der Kampf um das geistige Reich; Н. Бердяевъ. — Heering Dieu et César; Б. Вышеславцевъ. — N. Hartmann. Das Problem des geistigen Seins	66
Приложеніе: И. Стратоновъ. — ПРОИСХОЖДЕНІЕ СОВРЕМЕННОГО УСТРОЙСТВА РУССКОЙ ПА- ТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ.	

ЧТО ТАКОЕ ДОБРО? *)

Подобно тому, какъ у Соловьева подъ «оправданіемъ добра» оказывается осужденіе и отрицаніе лишь порока, такъ и у Толстого. Хотя подъ видомъ эстетики («Что такое искусство?») Толстой и написалъ этику, тѣмъ не менѣе онъ знаетъ лишь отрицательное добро, знаетъ, что *оно не есть*, и не знаетъ, что *оно есть*. Подъ искусствомъ же Толстой разумѣетъ только передачу чувствъ отъ однихъ къ другимъ, а не *осуществленіе* того, что *каждый* носить въ себѣ въ передуманномъ и въ перечувствованномъ видѣ, если только онъ истинный сынъ человѣческій, носящій въ себѣ образы своихъ родителей и предковъ, какъ бы это должно быть, а не блудный сынъ, — какъ это обыкновенно бываетъ, сердце котораго обращено къ вещамъ, имуществу, который при этомъ, искренно или неискренно это свое пристрастіе прикрываетъ обыкновенно заботою о дѣтяхъ, о будущемъ, т. е. о продолженіи эфемернаго и безцѣльнаго существованія. Не въ *осуществленіи* то-

*) Печатаемая статья составила изъ двухъ отрывковъ. Первый изъ нихъ написанъ 11 іюля въ г. Воронежѣ. Вторая часть видимо написана позже, уже зимой въ Москвѣ. Можно думать (конецъ ее позволяетъ заключить это), что содержаніе ея было высказано Н. Ѳ. Теодоровымъ Л. Н. Толстому лично. — Рукопись статьи была крайне неразборчива и написана она была въ подборѣ. Абзацы вездѣ поставлены нами.

го, что носить въ себѣ сынъ человѣческій, видитъ Толстой цѣль искусства, а въ объединеніи въ одномъ чувствѣ, содержанія котораго не знаетъ и когда называетъ это чувство, по рутинѣ, братскимъ, то забываетъ, что люди братья лишь по отцамъ, предкамъ, а забывши отцовъ дѣлаются чужими и, слѣдовательно, то, что Толстой называетъ братскимъ вовсе не братское. Что счастье Толстого скорѣе этика, чѣмъ эстетика, видно изъ того, что красоты онъ не признаетъ, а добро признать, повидимому, желалъ бы.

Но какое добро?!... Добро, говоритъ Толстой, *«никѣмъ опредѣлено быть не можетъ»*. Но добро потому и не можетъ быть опредѣлено Толстымъ, что онъ допускаетъ лишь добро отрицательное. Если будутъ исполнены заповѣди — *«не убей»* или *«не воюй»* (если это больше нравится), — *не прелюбодѣйствуй, не укради, не лжесвидѣтельствуй, не судись*, т. е. не ссорься и т. д., *то не будетъ только зла*, и при томъ зла лишь наносимаго самими людьми другъ другу, и можно будетъ сказать, что *не есть* добро, въ чемъ *нѣтъ* добра, но нельзя будетъ сказать, что оно есть, въ чемъ состоитъ добро, т. е. отрицательно опредѣлить добро мы можемъ, а дать ему положительное опредѣленіе, по Толстому, — нельзя.

Что же, однако, останется, если не будетъ *убійства*, т. е. не будутъ отнимать *жизнь*? если не будетъ *прелюбодѣйства* (беремъ это въ самомъ обширномъ смыслѣ) т. е. если не будутъ давать жизнь другимъ, отнимая ее у себя, или же если не будутъ отнимать жизнь у себя, не давая ее даже и другимъ (проституція), если не будутъ красть, т. е. отнимать средства къ *жизни*? (лжесвидѣтельство также можетъ вести къ лишенію жизни и, во всякомъ случаѣ ведетъ, какъ и всякая ссора къ ослабленію жизни и къ приближенію смерти). Что же останется, если будутъ ис-

полнены эти заповѣди, устраняющія лишь зло, предписывающія даже не сохраненіе, а лишь неотнятіе *жизни*? Останется всетаки *жизнь*. Итакъ, идя даже путемъ отрицательнымъ, мы приходимъ къ опредѣленію, что такое *добро*: — *добро есть жизнь*. Добро отрицательно будетъ неотнятіе лишь *жизни*, а *положительно* — сохраненіе и возвращеніе *жизни*. Добро есть сохраненіе *жизни живущимъ* и возвращеніе ея *теряющимъ* и *потерявшимъ жизнь*.

Такимъ образомъ даже изъ того, что проповѣдуетъ Толстой по строгой логикѣ выходить, что добро состоитъ въ воскрешеніи умершихъ и въ безсмертіи живущихъ. Такой выводъ должны признать всѣ, или же пусть докажутъ нелогичность этого вывода. Признавъ же логичность вывода, признавать сохраненіе и возвращеніе *жизни* лишь *на столько, на сколько это якобы возможно*, значитъ позволять себѣ произволъ и по своему произволу полагать предѣлы добру, — что и есть величайшее зло, преступленіе противъ всѣхъ умершихъ и живущихъ. Это значитъ допускать произволъ подобно Толстому, который сказалъ, что добро «*никѣмъ*» будто бы «*опредѣлено быть не можетъ*», а между тѣмъ, если бы онъ не приписывалъ себѣ безусловнаго авторитета, ему слѣдовало бы сознаться въ собственномъ лишь безсиліи, (а можетъ быть и въ недостаткѣ лишь смѣлости), опредѣлить, что такое добро, а не говорить, что оно *никѣмъ* опредѣлено быть не можетъ.

Нельзя, впрочемъ, не замѣтить, что утверждая, будто добро *никѣмъ* опредѣлено быть не можетъ, Толстой, и по крайней мѣрѣ дважды опредѣляетъ что такое добро. Между прочимъ, Толстой видитъ добро, какъ выше сказано, въ осуществленіи братскаго единенія людей и это безъ всякаго отношенія къ умершимъ отцамъ, по которымъ только мы и братья. А между тѣмъ толь-

ко для осуществленія добра, требуемаго строгою логикою, а вмѣстѣ и дѣтскимъ чувствомъ, т. е. сыновнею и дочернею любовію, во исполненіе за-вѣта Христа — «будьте какъ дѣти», т. е. какъ сыны, какъ дочери и можетъ осуществиться *«братское единеніе людей»*, т. е. сыновъ и дочерей; — только во исполненіе долга воскрешенія можетъ осуществиться братское единеніе людей, потому что для осуществленія этого долга нужно объединеніе людей, какъ разумныхъ существъ въ трудѣ познанія слѣпой силы, носящихъ въ себѣ голодъ, язвы и смерть, для обращенія ея изъ слѣпой въ управляемую разумомъ, изъ смертоносной въ живоносную; а въ этомъ именно (т. е. въ возможности обратить природу изъ слѣпой въ силу, управляемую разумомъ, изъ смертоносной въ живоносную) и заключается то, безъ чего всѣ искусства оказываются бессильными для устроенія братскаго единенія, ибо пока *«полчеловѣчества голодаетъ»*, до тѣхъ поръ братскихъ отношеній быть между людьми не можетъ. Если бы искусство и убѣдило часть челоуѣчества уморить себя добровольно голодомъ для того, чтобы спасти другую часть отъ голода, то уморившіе себя поступятъ, конечно, по братски а принявшіе такую жертву и оставшіеся жить, — какъ назвать ихъ поступокъ?!

Справедливость требуетъ сказать, что все предлагаемое Толстымъ для объединенія было уже испытано церковнымъ христіанствомъ, ибо въ храмѣ христіанская церковь соединила всѣ искусства для дѣйствія ими въ совокупности, и однако это къ братству не привело. Попытокъ устроить братство, *не обращая вниманія на причины, которыя дѣлаютъ людей не братьями*, т. е. поселяютъ между ними вражду, было такъ много, что исторія потеряла счетъ такимъ попыткамъ. Въ сущности, ничего нѣтъ невѣрнаго въ опредѣленіи искусства — *«передачею сильнаго чувства, испы-*

таннаго какимъ либо человѣкомъ изъ народа». Опре-
дѣленіе это чрезвычайно лишь ограничено и толь-
ко формально, а между тѣмъ въ это же опредѣле-
ніе, не ограничиваясь одною формою, можно бы
включить и все содержаніе и всѣ средства, коими
можетъ располагать искусство.

Искусство по существу своему есть не переда-
ча лишь, а *осуществленіе* всѣми способами, всѣми
силами, какими только могутъ располагать сы-
ны и дочери человѣченіе въ ихъ совокупности,
осуществленіе того чаянія или желанія, которое
возбуждается подъ вліяніемъ самаго сильного чув-
ства, какое только могутъ испытать люди подъ
вліяніемъ чувства, вызываемаго смертью самыхъ
близкихъ людей, т. е. родителей, т. е. чувства
столь же общаго всѣмъ людямъ, какъ обща всѣмъ
смерть, которая потому и можетъ всѣхъ объеди-
нить. Передача чувства тѣми, которые сильнѣе
чувствуютъ, тѣмъ, которые чувствуютъ слабѣе,
имѣетъ лишь временное значеніе и большой важ-
ности въ себѣ не заключаетъ, потому что для
смерти нѣтъ нужды въ краснорѣчивыхъ толкова-
теляхъ, чтобы оказывать могучее дѣйствіе къ объе-
диненію, въ особенности, если будутъ пріобрѣ-
таться все новыя и новыя средства для воздѣйствія
на умерщвляющую силу. Только въ дѣлѣ воз-
вращенія жизни всѣмъ умершимъ могутъ объеди-
ниться всѣ живущіе, безъ этого же никакое крас-
норѣчіе и никакія художественныя средства брат-
скаго единенія произвести не могутъ... Противо-
дѣйствіемъ этому объединенію служатъ всѣ со-
блазны, совокупность которыхъ можно видѣть на
Всемирныхъ выставкахъ... Какое искусство мо-
жетъ побѣдить эту выставку, которая втянула
въ себя всѣ искусства? (*)

*) Здѣсь конецъ перваго отрывка и датировка (см. выше при-
мѣчаніе).

Въ наше время, по словамъ Толстого, назначеніе искусствъ ясно и опредѣленно; задача христіанскаго искусства — осуществленіе братскаго единенія людей. Да, это было бы опредѣленно и ясно, если бы вмѣсто слова *людей* стояло *сыновъ человеческихъ*, тогда и *братское* имѣло бы прямое и точное значеніе. Въ обыкновенномъ смыслѣ, понятномъ для всѣхъ, *начиная отъ дѣтей*, братство основывается на отечествѣ, только по отцамъ мы братья, братство безъ отчества не понятно и братское единеніе сыновъ можетъ быть полнымъ только въ дѣлѣ отеческомъ. Но Толстой объ отцахъ не упоминаетъ, если онъ и не отрицаетъ отцовъ, то во всякомъ случаѣ онъ игнорируетъ ихъ. На чемъ же основано это *братское единеніе людей*?...

Истинное, естественное, настоящее братство, братство полное — есть братство по отчеству, но бываетъ братство и по другимъ основаніямъ, бываетъ напримѣръ, братство по оружію... Но и по оружію братство существуетъ для защиты отечества, и, если оружіе будетъ обращено на спасеніе отъ голода, отъ неурожаевъ, — какъ это и предполагается съ 1891 года, — въ такомъ случаѣ оружіе не будетъ уже истребительнымъ и сдѣлается орудіемъ всемірнаго братства, и тогда не только не нужно будетъ разоруженіе, которое и невозможно, но потребуются привлеченіе всѣхъ и на всю жизнь къ исполненію воинской повинности, такъ какъ эта повинность спасая отъ голода, какъ одной причины смерти, не можетъ оставить безъ вниманія и болѣзни, которыя также ведутъ къ смерти, спасая же отъ смерти живущихъ, нельзя забыть и тѣхъ, которые уже умерли, т. е. это будетъ братство именно для дѣла отеческаго. Братство бываетъ не по оружію только, — братство бываетъ и по ремеслу, по занятіямъ или труду; но для всемірнаго братства, требуется, чтобы за-

нятіе было всеобщимъ; для объединенія и необходимо даже, чтобы у всѣхъ было одно общее дѣло и только при этомъ братство не будетъ пустымъ, бездѣльнымъ; такимъ занятіемъ можетъ быть земледѣліе, но земледѣліе требуетъ возвращенія изъ городовъ въ села къ праху отцовъ, и оно (земледѣліе) есть въ настоящее время обращеніе праха отцовъ въ пищу потомковъ. Впрочемъ, такое употребленіе праха отцовъ, есть лишь временное, неокончательное разъединеніе міровъ, вызванное (*)...

Братство можетъ быть и по питанію; извѣстно выраженіе однокашники, однокорытники, одночашники; а христіанство питаніе, какъ условіе жизни, существованія, соединило съ поминовеніемъ умершихъ. Евхаристія есть благодарность отцамъ, за полученную отъ нихъ жизнь возвращеніемъ имъ жизни, — что совершается теперь таинственно въ поминовеніи, въ причастіи, благоговѣнію къ которому, — говоритъ Толстой, — научило людей будто бы искусство, а не *дѣтское*, сыновнее чувство подсказало, внушило его, это благоговѣніе сынамъ...

Въ поминовеніи, въ причастіи — принятіе пищи также необходимо соединено съ воспоминаніемъ умершихъ, какъ необходимо оно для поддержанія и продолженія жизни живущихъ и такое соединеніе питанія съ поминовеніемъ въ строгомъ, прямомъ смыслѣ значить, что избытокъ силъ даваемый питаніемъ сынамъ, долженъ быть обращенъ на пополненіе убытка силъ, старѣющихъ и умирающихъ отцовъ и на возвращеніе жизни умершимъ. Въ причащеніи это напоминаніе дѣлается тѣмъ, у которыхъ избытокъ силъ даваемый питаніемъ, идетъ въ настоящее время на рожденіе, на приростъ. Гистотерапія и органотерапія есть, можно сказать, слабое начало обращенія сынов-

*) Здѣсь въ рукописи недописано слово.

няго избытка силъ на пополненіе убытка силъ отцовъ.

Итакъ, если оружіе отнимающее жизнь, обращается въ орудіе земледѣлія, орудіе доставляющее средства для поддержанія и возвращенія жизни, то братство по такому оружію есть истинное братство, союзъ сыновъ для возвращенія жизни отцамъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ оно это братство — есть братство по общему занятію и труду.

Но Толстой можетъ сказать, что онъ признаетъ братство не по отечеству, а по человѣчеству. Въ такомъ случаѣ, чтобы понять значенія братства по человѣчеству надо опредѣлить, что такое человѣкъ. Прежде *человѣкъ*, значило смертный; но это опредѣленіе неточно и даже невѣрно. Въ строгомъ смыслѣ *человѣкъ* не смертный, а сынъ умершихъ отцовъ, т. е. смерть мы знаемъ не въ себѣ, а лишь по предшествующимъ случаямъ, *смертный* есть индукція, а не дедукція. Если же *человѣкъ* есть сынъ умершихъ отцовъ, въ такомъ случаѣ мы опять возвращаемся къ отечеству: и смерть, конечно, въ этомъ случаѣ должна вести къ объединенію, но къ объединенію для чего? Если же *человѣкъ* есть существо словесное, въ противоположность безсловеснымъ, къ какимъ относятся животныхъ, въ такомъ случаѣ объединеніе будетъ литературнымъ или говорящимъ обществомъ. Но, если такое объединеніе и назвать братствомъ, то исключаетъ ли оно вражду?!...

Впрочемъ, для того, чтобы и это объединеніе было всемірнымъ нужно объединеніе въ языкъ всѣхъ народовъ, и объединеніе въ языкъ не искусственномъ, какъ *воляпюкъ* или *эсперанто*, а въ языкъ естественномъ, т. е. праотеческомъ. Лингвистика, наука изучающая всѣ языки, другого приложенія, кромѣ выработки общаго языка для всѣхъ народовъ и имѣть не можетъ; въ настоящее время есть корнесловъ языковъ арійскаго происхожденія,

будетъ, конечно, корнесловъ и всѣхъ языковъ. Изученіе корней словъ путемъ общеобязательнаго образованія будетъ распространяться всюду и изученіе своего и иностранныхъ языковъ будетъ вести къ познанію того, что въ нихъ есть общаго, родственнаго отеческаго, праотческаго. Въ самой азбукѣ склады и слоги замѣнятся общими корнями и тѣмъ осмыслять ихъ. Создавая такимъ образомъ общій языкъ, будемъ необходимо приближаться къ языку праотческому, который будетъ входить въ употребленіе однако только по мѣрѣ усвоенія всѣми людьми общаго труда, трудомъ же этимъ, можетъ быть лишь дѣло отеческое. Такимъ образомъ и дѣйствительное объединеніе въ языкъ приводитъ тоже къ отечеству.

Если человѣкъ есть существо разумное, въ такомъ случаѣ объединеніе или братство, будетъ ученымъ обществомъ, но если бы и возможно было всѣхъ соединить въ познаніи и это объединеніе было бы всемірнымъ, тѣмъ не менѣе вражды оно не исключило бы и было бы, очевидно, не братскимъ; только сыновнее чувство общее всѣмъ, даетъ знанію цѣль, т. е. объединяетъ людей въ познаніи силы умершвляющей отцовъ, раскрываетъ ихъ (людей) души, соединяетъ ихъ во взаимознаніи и, дѣлая братьями въ самомъ глубочайшемъ смыслѣ этого слова, ведетъ ихъ къ возвращенію жизни умершимъ. Но это невозможно, — скажетъ Толстой. Хотя мы, какъ и онъ, не знаемъ, почему это невозможно, но утверждать, что воскрешеніе совершится, не будемъ; но то уже вѣрно, что если всѣ не соединимся въ дѣлѣ воскрешенія, въ дѣлѣ несомнѣнно братскомъ, то братіями не будемъ; и если человѣкъ есть нравственное существо, то ему, чтобы остаться нравственнымъ нужно или возвратитъ жизнь умершимъ, или же самому умереть, но пережить смерть отца, *признать невозможность воскрешенія*, значитъ не быть

сыномъ, не быть и братомъ, не быть слѣдовательно существомъ нравственнымъ.

Называютъ также человѣка существомъ погребаемымъ, находя, что погребеніе есть отличительный признакъ, исключительно свойственный одному лишь человѣку. Первоначальный смыслъ погребенія, отпѣванія (отчитыванія), омовенія, какъ извѣстно, было оживленіе. Теперь этотъ смыслъ утраченъ и даже слово *отпѣтый* употребляютъ не въ смыслъ оживленія, а въ смыслъ безнадежно погибшаго. Но также утратило значеніе и даже вышло изъ употребленія слово *сынъ человѣческій*, и замѣнилось ничего не говорящимъ *человѣкъ*. Съ этой утратою потеряли значеніе и всѣ требованія, связанныя съ сыновнимъ чувствомъ, которымъ было вызвано и погребеніе въ смыслъ воскрешенія. Замѣнивъ опредѣленное *сынъ человѣческій* неопредѣленнымъ *человѣкъ* мы лишили себя возможности сказать, кто нашъ общій врагъ, въ чемъ наше общее дѣло.

Если наше общее дѣло состоитъ въ искорененіи, въ освобожденіи отъ *общихъ* всѣмъ бѣдствій, то никакого общаго дѣла нашъ вѣкъ совсѣмъ не знаетъ и не признаетъ. Точно также не знаетъ нашъ вѣкъ и *общаго* всѣмъ людямъ врага и даже знать не желаетъ, потому что слѣпой, естественной силѣ, которая есть общій всѣмъ врагъ нельзя дать почувствовать свою ненависть. Любви такъ же, какъ и христіанства, нашъ вѣкъ тоже совсѣмъ не понимаетъ, потому что подъ любовью къ однимъ (какъ на примѣръ къ бѣднымъ) скрывается обыкновенно ненависть къ другимъ (къ богатымъ). Совершенное непониманіе христіанства видно уже изъ того, что Христа называютъ не Сыномъ Человѣческимъ, — (какъ Онъ Самъ Себя называетъ), а *человѣкомъ*; знаютъ отвлеченнаго Бога, а не Бога *Отцовъ*; заповѣди «*будьте какъ дѣти*», т. е. какъ сыны, какъ дочери — сов-

сѣмь не признають, хотя въ ней то собственно, и заключается, изъ нея вытекаетъ *наибольшая заповѣдь*. Все это и привело къ тому, что подѣ братствомъ разумѣють соединеніе не *сыновъ*, а просто людей, т. е. добрые не враждебныя отношенія между людьми...

Неизвѣстность *общаго дѣла*, неизвѣстность *общаго врага* и есть самая характерная черта нашего времени, нашего вѣка. У завершителя этого вѣка, какимъ надо признать Толстого эта неизвѣстность, неясность, неопредѣленность особенно очевидна, она то и привела его къ проповѣди — «не-дѣланія». «Не-дѣланіе» есть послѣдовательный выводъ изъ того, что онъ говоритъ о братскомъ единеніи людей, въ осуществленіи котораго, по его мнѣнію, и заключается будто бы задача христіанскаго искусства въ наше время, задача, сводящаяся къ тому, чтобы вызвать *«благоговѣніе къ достоинству каждаго человѣка, къ жизни каждаго животнаго»*, т. е. достоинство человѣка состоитъ, очевидно, въ томъ, чтобы жертвовать своею жизнью животнымъ. Цѣль искусства будетъ достигнута съ точки зрѣнія Толстого, конечно, лишь тогда, когда онъ заставитъ людей *«свободно и радостно, не замѣчая этого»* отдать себя на съѣденіе животнымъ, т. е. когда искусство заставитъ людей не сдѣлаться наилучшими, а не быть, когда искусство заставитъ людей освободить отъ себя миръ и оставить его скотамъ и звѣрямъ, т. е. истребленію (звѣри) и похоти (скоты). Относительно людей Толстой заботится лишь о томъ, чтобы они свободно и радостно, *не замѣчая этого*, пожертвовали собою, т. е. искусство для Толстого есть *оцѣта*, смѣшанный съ желчью, который онъ подноситъ людямъ, ведя ихъ на казнь...

Можно ли идти дальше въ человѣконенавистничествѣ?!

Или мы невѣрно, быть можетъ, поняли Тол-

стого?.. Какъ бы мы были рады, если бы дѣйстви-
тельно ошиблись! А между тѣмъ, цѣлью не мо-
жетъ быть даже «пожертвованіе собою для слу-
женія людямъ», — побуждать къ чему Толстой
также обязываетъ искусство, первая обязанность
котораго, впрочемъ, возбуждать «благоговѣніе къ
жизни животныхъ» и лишь къ достоинству че-
ловѣка. Истинная любовь состоитъ въ томъ, что-
бы жить не для себя и не для другихъ, ни эго-
измъ, ни даже альтруизмъ, — нужно жить со всѣ-
ми и для всѣхъ, т. е. со всѣми живущими для
всѣхъ умершихъ, а между тѣмъ благоговѣніе по
Толстому, — не къ Богу, а къ достоинству чело-
вѣка, — не къ его жизни, благоговѣніе къ жиз-
ни животнаго, а не къ его достоинству; благого-
говѣніе, слѣдовательно, къ тому, чѣмъ живот-
ное отличается отъ человѣка, т. е. къ звѣрству
и скотству.

Благоговѣніе терминъ, который до сихъ поръ
прилагался къ существу, обладающему всѣми со-
вершенствами, — всеобъемлющею любовью, все-
вѣдѣніемъ, всемогуществомъ и т. д. А теперь,
когда Толстой прилагаетъ этотъ терминъ (не го-
воря уже о животномъ) къ достоинству человѣка,
онъ прилагаетъ его къ существу, которое не толь-
ко этихъ совершенствъ не имѣетъ, но Толстой
и въ обязанность ему не ставитъ достиженіе этихъ
совершенствъ. Благоговѣніе внушается къ достоин-
ству существа, жизнь котораго, по Толстому ни-
какой цѣны не имѣетъ и оно должно пожертвовать
своею жизнью, — жизни животныхъ. Самое до-
стонство человѣка въ томъ, очевидно, и заключа-
ется, чтобы пожертвовать своею жизнью животнымъ,
заключается въ томъ, чтобы жизни разумныхъ су-
ществъ на землѣ не было, чтобы уступить міръ жи-
вотнымъ.

Но зачѣмъ послѣ такихъ рѣшительныхъ
опредѣленій понадобилось Толстому говорить о

стыдѣ передъ роскошью, передъ насиліемъ, передъ местью и даже о необходимости пожертвовать собою для служенія людямъ, не всѣмъ, конечно, людямъ, а лишь нѣкоторымъ? Все это такъ ничтожно и мелко послѣ того, какъ былъ рѣшенъ вопросъ о всѣхъ людяхъ по отношенію къ животнымъ, и рѣшенъ въ томъ смыслѣ, что люди ради сохраненія своего достоинства должны пожертвовать собою, своею жизнью, своимъ бытіемъ для животныхъ. Если бы Толстой находилъ нашу жизнь худшею всѣхъ животныхъ, находилъ насъ ставшими нравственно ниже всѣхъ скотовъ и звѣрей, какъ это мы слышимъ и отъ людей хорошихъ, доброжелательныхъ, желающихъ возвысить насъ, тогда Толстой былъ бы конечно, правъ, но нѣтъ, Толстой все достоинство человѣка (благоговѣніе, къ которому этотъ фарисей изъ фарисеевъ проповѣдуетъ), полагаетъ именно въ отдачѣ нашей жизни животнымъ, — иначе, что бы это значило — «благоговѣніе къ достоинству каждаго человѣка, къ жизни каждаго животнаго».

Мысль слишкомъ ясно выражена и, признавая, что человѣкъ долженъ отдать свою жизнь животнымъ, Толстой говоритъ это вполнѣ сознательно, съ полнымъ пониманіемъ слѣдствій, отсюда вытекающихъ; онъ знаетъ, что признавъ эти цѣли, братское единеніе будетъ уже не безцѣльнымъ, братское объединеніе будетъ состоять въ благоговѣніи каждаго къ достоинству всѣхъ другихъ людей и въ благоговѣніи всѣхъ людей къ жизни, каждаго животнаго, т. е. всѣхъ животныхъ.

Н. О. О д о р о в ъ .

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПУШКИНА.

Въ русской мысли и литературѣ господствуетъ какое то странное, частью пренебрежительное, частью равнодушное отношеніе къ духовному содержанію поэзіи и мысли Пушкина. На это указаль уже почти 40 лѣтъ тому назадъ Мережковскій, объ этомъ твердилъ М. О. Гершензонъ, и это приходится повторить и теперь. Міросозерцаніе величайшаго русскаго поэта и «умнѣйшаго человѣка Россіи» (выраженіе Николая I), каждая строка и каждый день жизни котораго изслѣдованы учеными пушкиновѣдами, остается и до сихъ поръ почти не изученнымъ и мало извѣстнымъ большинству русскихъ людей. Не касаясь здѣсь этой въ высшей степени важной общей темы, мы хотимъ остановиться на *религіозномъ сознаніи* Пушкина. Изъ всѣхъ вопросовъ «пушкиновѣдѣнія» эта тема менѣе всего изучена; она, можно сказать, почти еще не ставилась (*).

*) Въ огромной литературѣ «пушкиновѣдѣнія» сколько нибудь серьезныхъ спеціальныхъ произведеній по этому вопросу, насколько мнѣ извѣстно, не существуетъ. Въ «Пушкинскомъ сборникѣ памяти Венгерова» (М. 1922) есть статья Е. Кислицыной: «Къ вопросу объ отношеніи Пушкина къ религіи» — ученическая — добросовѣстная, но весьма поверхностная работа. Авторъ приходитъ къ выводу объ отсутствіи у Пушкина серьезныхъ религіозныхъ убѣжденій. Къ тому же выводу, на основаніи очень спорныхъ соображеній, склоняется В. Вересаевъ въ статьѣ «Автобіографичность Пушкина» (Печать и революція 1925, кн. 5-6). Валерій Брюсовъ, который вообще смотритъ на Пушкина (по своему соб-

Между тѣмъ, это есть тема величайшей важности не только для почитателей Пушкина: это есть въ извѣстномъ смыслѣ проблема русскаго національнаго самосознанія. Ибо геній — и въ первую очередь геній — поэта — есть всегда самое яркое и показательное выраженіе народной души въ ея субстанціональной первоосновѣ. Можно прямо сказать: если бы имѣло основаніе обычное пренебрежительное и равнодушное отношеніе къ этой темѣ, — въ основѣ котораго, очевидно, сознательно или безсознательно лежитъ ощущеніе, что у Пушкина нельзя найти сколько нибудь яркаго, глубокаго и своеобразнаго религіознаго чувства и міроощущенія — то было бы поставлено подъ серьезное сомнѣніе само убѣжденіе въ религіозной одаренности русскаго народа.

Въ дѣйствительности, однако, это господствующее отношеніе, каковы бы ни были его причины, совершенно неосновательно. Въ безмѣрно богатомъ и глубокомъ содержаніи духовнаго міра Пушкина религіозное чувство и сознаніе играетъ первостепенную роль. Не пытаюсь здѣсь исчерпать этой темы, я хотѣлъ бы схематически намѣтить нѣкоторые основные мотивы, въ ней содержащіеся.

Во избѣжаніе недоразумѣній, я съ самаго начала хотѣлъ бы подчеркнуть, что предлагаемый краткій очеркъ посвященъ изслѣдованію религіозной мысли или религіознаго *содержанія* духовной жизни и творчества Пушкина и не касается общаго *религіознаго духа* его поэзіи. Это — очень существенное ограниченіе. Пушкинъ есть, конечно, прежде всего — поэтъ, какъ обыкновенно

ственному подобію) какъ на чистаго «мастера» искусства стихотворства, естественно приходитъ къ заключенію, что похристіански-религіознымъ стихамъ Пушкина такъ же мало можно судить объ его личномъ міросозерцаніи, какъ по его обработкамъ античныхъ мотивовъ. (Пушкинъ. Сборн. II Пушкинской Комиссіи М. 1925).

говорится, «чистый поэт». Но «чистый поэт», вопреки обычному мнѣнію, есть не существо, лишенное духовнаго содержанія и чарующее насъ только «сладкими звуками», а духъ, который свое основное жизнечувствіе, свою интуитивную мудрость передаетъ въ нѣкой особой поэтической формѣ. Изслѣдованіе религіознаго духа поэзіи Пушкина во всей его глубинѣ и въ его истинномъ своеобразіи требовало бы эстетическаго анализа его поэзіи — анализа, который былъ бы «формальнымъ» въ томъ смыслѣ, что направлялся бы на поэтическую форму, но который выходилъ бы далеко за предѣлы того, что обычно именуется «формальной критикой». Отъ этой большой и важной задачи, для осуществленія которой доселѣ въ русской критической литературѣ даны развѣ только первые наброски, мы здѣсь сознательно уклоняемся. Въ этомъ отношеніи достаточно здѣсь программатически намѣтить, что поэтическій духъ Пушкина всецѣло стоитъ подъ знакомъ религіознаго начала *преображенія* и притомъ въ типично русской его формѣ сочетающей религіозное просвѣщеніе съ простотой, трезвостью, смиреннымъ и любовнымъ благоволеніемъ ко всему живому, какъ творенію и образу Божію.

Но Пушкинъ — не только геніальный поэтъ, но и великій русскій мудрецъ; надѣемся, сейчасъ уже не нужно спеціально доказывать это положеніе. Изъ писемъ, дневниковъ, статей, достоверно переданныхъ намъ устныхъ высказываній Пушкина выступаетъ съ полной отчетливостью его умъ, поражавшій его современниковъ — умъ проницательный, трезвый и свѣжій, какъ бы его «прозаическое сознаніе», присущее ему наряду съ сознаніемъ «поэтическимъ » (*). Эти трезвые,

*) Ср. его слова въ письмѣ къ Бестужеву (1825): «Мой милый, ты — поэтъ и я — поэтъ, но я сужу *болѣе прозаически*» и чуть ли отъ этого не правъ».

прозаическія мысли, этотъ запасъ «ума холодныхъ наблюденій и сердца горестныхъ замѣтъ» Пушкинъ вноситъ, какъ извѣстно, и въ свою поэзію, которая насыщена мыслями, вопреки его собственному утвержденію, что «поэзія должна быть глуповатой». Эти мысли, выраженные въ прозѣ и въ поэзіи, какъ и непосредственные духовныя интуиціи, выраженные въ поэзіи Пушкина, образуютъ то, что можно назвать духовнымъ *содержаніемъ* творчества Пушкина въ узкомъ смыслѣ слова; и въ этомъ духовномъ содержаніи мы находимъ богатые данныя для познанія религіозности Пушкина.

И еще одно методологическое указаніе. Пушкинъ былъ истинно русской «широкой натурой» въ томъ смыслѣ, что въ немъ уживались крайности; едва ли не до самаго конца жизни онъ сочеталъ въ себѣ буйность, разумъ, неистовство съ умудренностью и просвѣтленностью. Въ эпохи «безумныхъ лѣтъ» первой юности (1817-20) мы имѣемъ автобіографическія признанія въ стихотвореніяхъ «Деревня» и «Возрожденіе», говорящія объ освобожденіи отъ «суетныхъ оковъ», о «творческихъ думахъ», зрѣющихъ «въ душевной глубинѣ», о чистыхъ «видѣніяхъ», скрытыхъ подъ «заблужденіями измученной души».

Въ самую буйную эпоху жизни Пушкина въ Кишиневѣ возникаетъ автобіографическое посланіе къ Чаадаеву, свидѣтельствующее о почти монашеской отрѣшенности и тихой умудренности внутренней духовной жизни. И въ самые послѣдніе дни своей жизни, въ состояніи бѣшенства и изступленія отъ оскорбленія, нанесеннаго его чести, Пушкинъ по свидѣтельству Плетнева, былъ «въ какомъ то высоко-религіозномъ настроеніи»: «онъ говорилъ о судьбахъ Промысла, выше всего ставилъ въ человѣкѣ качество благоволенія ко всѣмъ». Онъ жаждалъ убить своего обидчика Дан-

теса, ставилъ условіемъ дуэли: «чѣмъ кровавѣе, тѣмъ лучше», и на смертномъ одрѣ примирился съ нимъ, требовалъ отъ Дантеса отказа отъ мщенія и умеръ въ состояніи духовнаго просвѣтленія, потрясшаго всѣхъ очевидцевъ. Но мало того, что въ Пушкинѣ уживались эти двѣ крайности. Въ немъ былъ, кромѣ того, какой то чисто русскій задоръ цинизма, тишично русская форма цѣломудрія и духовной стыдливости, скрывающая чистѣйшія и глубочайшія переживанія подъ маской напускного озорства. Пушкинъ — говоритъ его біографъ Бартенсъ — не только не заботился о томъ, чтобы устранить противорѣчіе между нисшимъ и высшимъ началами своей души, но «напротивъ, прикидывался буяномъ, развратникомъ, какимъ-то яростнымъ вольнодумцемъ». И Бартеневъ мѣтко называетъ это состояніе души «*юродствомъ поэта*». Несомнѣнно автобіографическое значеніе имѣетъ замѣчаніе Пушкина о «притворной личинѣ порочности» у Байрона. Совершенно безспорно, что именно выраженіемъ этого юродства являются многочисленныя кощунства Пушкина (относящіяся, впрочемъ, только къ эпохѣ примѣрно до 1825 г. — позднѣе они прекращаются) — «въ томъ числѣ и пресловутая «Гавриліада». Что это такъ, это явствуетъ уже изъ того, что «Гавриліада» есть кощунство не только надъ вѣрованіями христіанства, но и надъ любовью, тогда какъ лучшій истинный Пушкинъ признавался что въ теченіе всей своей жизни не могъ «на красоту взирать безъ *умиленья*».

Къ этому надо еще присоединить, что въ извѣстной мѣрѣ кощунства молодого Пушкина, явственно были протестомъ правдивой, духовно трезвой души поэта противъ поверхностной и лицемерной моды на мистицизмъ высшихъ круговъ тогдашняго времени (Въ «Посланіи къ Горчакову» 1819 Пушкинъ сатирически поминаетъ «Лаисъ бла-

гочестивыхъ», «святыхъ невѣждъ, почетныхъ под-
лецовъ и мистика придворнаго кривлянья», ср.
также эпиграммы на Голицына, Фотія и Стурдду).

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что «кощунства»
Пушкина вообще не должны итти въ счетъ при
опредѣленіи его подлиннаго серьезнаго образа
мыслей и чувствъ въ отношеніи религіи. Съ дру-
гой стороны, мы имѣемъ всѣ основанія при уясне-
ніи религіозности Пушкина принимать въ раз-
счетъ, какъ автобіографическій матеріаль, всѣ
серьезныя произведенія поэзіи Пушкина. Пушкинъ
какъ справедливо указалъ Гершензонъ, былъ су-
ществомъ необычайно правдивымъ и въ своемъ
поэтическомъ творчествѣ, онъ просто не могъ ни-
чего «выдумывать», чего онъ не зналъ по собствен-
ному духовному опыту; художественная способ-
ность «перевоплощенія», сочувственнаго изобра-
женія чужихъ духовныхъ состояній основана у
него именно на широтѣ его собственного духовна-
го опыта. Такъ, подражанія корану, «Пѣснѣ пѣс-
ней», отрывокъ «Юдиѣ», образы средневѣковой
заказной религіозности и образы русской рели-
гіозности Пушкина представляются просто немыс-
лимыми внѣ сочувственнаго *религіознаго* воспріятія
и переживанія этихъ темъ. Споръ объ «автобіо-
графичности» поэзіи Пушкина (*) запутанъ и за-
веденъ въ тупикъ поверхностнымъ и примитив-
нымъ представленіемъ о смыслѣ «автобіографично-
сти» какъ у ея сторонниковъ, такъ и у ея против-
никовъ. Поэзія Пушкина, конечно, не есть безу-
коризненно точный и достаточный источникъ для
внѣшней біографіи поэта, которою доселѣ болѣе
всего интересовались пушкиновѣды; въ против-
номъ случаѣ пришлось бы отрицать не болѣе и
не менѣе, какъ наличіе поэтического творчества

*) Ср. упомянутую выше статью Вересаева, направленную
противъ Гершензона и Ходасевича.

у Пушкина. Но она вмѣстѣ съ тѣмъ есть вполне автентичное свидѣтельство содержанія его духовной жизни; къ тому же для преобладающаго большинства духовныхъ мотивовъ поэзіи Пушкина можно найти подтверждающія ихъ мѣста изъ автобіографическихъ признаній и собственныхъ (прозаическихъ) мыслей Пушкина.

* * *

Извѣстно, что въ дѣтствѣ и ранней юности Пушкинъ воспитался подъ вліяніемъ французской литературы 18-го вѣка и раздѣлялъ его общее міровозрѣніе. «Фернейскій злой крикунъ», «сѣдой шалунъ» Вольтеръ для него не только «поэтъ въ поэтахъ первый», но и «единственный старикъ», который «вездѣ великъ». («Городокъ» 1814). Среда, въ которой вращался Пушкинъ въ то время — въ лицейскую эпоху и въ Петербургѣ до своей высылки — поскольку вообще имѣла «міровозрѣніе», также была проникнута настроеніемъ просвѣтительскаго эликуреизма въ духѣ французской литературы 18-го вѣка. Врядъ ли, однако, и въ то время духъ этотъ сколько нибудь серьезно и глубоко опредѣлялъ идеи Пушкина. Ему уже тогда противорѣчили нѣкоторыя основныя тенденціи, опредѣляющія собственный духовный складъ Пушкина — доселѣ, кажется, недостаточно учитываемыя его біографами. Мы насчитаемъ *три* такія основныя тенденціи: склонность къ трагическому жизнеощущенію, религіозное воспріятіе красоты и художественнаго творчества и стремленіе къ тайной, скрытой отъ людей духовной умудренности. Коснемся вкратцѣ каждаго изъ этихъ мотивовъ.

«Уныніемъ», «хандрой», «безнадежностью», чувствомъ тоски — словомъ, трагическимъ міроощущеніемъ полно большинство серьезныхъ лириче-

скихъ стихотвореній уже лицейской эпохи. «Дышать уныньемъ — мой удѣлъ», «моя стезя печальна и темна» «вся жизнь моя — печальный мракъ ненастья», «душа полна невольной грустной думой», и ты со мной, о лира, приуныла, наперсница души моей больной, твоей струны печалень звонъ глухой, и лишь тоски ты голосъ не забыла», «мнѣ въ унылой жизни нѣтъ отрады тайныхъ наслажденій», «съ минутъ безчувственныхъ рожденья до нѣжныхъ юношества лѣтъ я все не знаю наслажденья, и счастья въ томномъ сердцѣ нѣтъ» — можно было бы исписать десятки страницъ подобными цитатами изъ лицейскихъ стихотвореній Пушкина; и было бы непростительно поверхностно видѣть въ нихъ только литературный приѣмъ и отраженіе моды времени — хотя бы уже потому, что по существу эти настроенія сопровождаютъ всю жизнь Пушкина и выражены въ самыхъ глубокихъ и оригинальныхъ увѣреніяхъ его зрѣлой лирики (ср. хотя его классическую элегію 1830 г.: «Безумныхъ лѣтъ угасшее веселье»). Истинно русская стихія унынія, тоски и трагизма (свою связь въ этомъ жизнеощущеніи съ національно-русской стихіей Пушкинъ самъ ясно признавалъ: «отъ ямщика до перваго поэта, мы всѣ поемъ уныло» — сказалъ онъ позднѣе) — это необходимое преддверіе къ религіозному пробужденію души — было и въ юномъ Пушкинѣ сильнѣе поверхностной жизнерадостности французскаго просвѣтительства.

Въ томъ же направленіи дѣйствовало, очевидно, въ немъ и первое религіозное откровеніе, данное ему отъ самаго рожденія: религіозное воспріятіе поэзіи и поэтическаго вдохновенія. Вѣдѣ, гдѣ Пушкинъ говоритъ о поэзіи, онъ употребляетъ религіозные термины, и было бы опять таки непростительной поверхностностью видѣть въ этомъ лишь банальную условность терминологіи, общепринятую *façon de parler*. Если въ концѣ

своей жизни, въ своемъ поэтическомъ завѣщаніи («Памятникъ») Пушкинъ говоритъ: «вѣлѣнью Божію, о муза, будь послушна», если божественное призваніе поэзіи было всегда такъ сказать, основнымъ догматомъ вѣры Пушкина, то это настроеніе несомнѣнно проникаетъ его съ ранней юности. Не только въ позднѣйшихъ воспоминаніяхъ о первомъ пробужденіи поэтического вдохновенія, о томъ, какъ муза впервые стала являться ему «въ таинственныхъ долинахъ, весной, при кликахъ лебединыхъ, близъ водъ сіявшихъ въ тишигѣ», — но и въ раннихъ юношескихъ стихотвореніяхъ отчетливо выражено это религіозное воспріятіе поэзіи. Въ особенности ясно это высказано въ двухъ посланіяхъ къ Жуковскому, первому и единственному его учителю въ поэзіи (1818). Такія слова, какъ:

Могу ль забыть я часъ, когда передъ тобой
Безмолвный я стоялъ и молнійной струей
Душа къ возвышенной душѣ твоей летѣла
И, тайно соединясь, въ восторгахъ пламенѣла.

или глава о томъ, какъ поэтъ стремится «къ мечтательному міру» «возвыщенной душой», «и быстрый холодъ вдохновенья власы подъемлетъ на челѣ», и какъ онъ тогда творитъ «для немногихъ» «священной истины друзей» — не оставляютъ сомнѣнія въ яркости и глубинѣ чисто религіознаго воспріятія красоты и поэтического творчества. Но этотъ духовный опытъ долженъ былъ уже рано привести Пушкина къ ощущенію ложности «просвѣтительства» и раціоналистическаго атеизма. И если позднѣе, въ зрѣлые годы, Пушкинъ утверждалъ, что «ничто не могло быть противоположеніемъ поэзіи, какъ та философія, которой 18-ый вѣкъ далъ свое имя», ибо «она была направлена противъ господствующей религіи, вѣчнаго источни-

ка поэзіи у всѣхъ народовъ», если онъ называлъ Гельвеція «холоднымъ и сухимъ», а его метафизику «пошлой и безплодной» — то въ этомъ сказанъ несомнѣнно уже опытъ юныхъ лѣтъ — опытъ столкновенья въ его душѣ раціонализма съ религіознымъ переживаніемъ поэтическаго вдохновенія.

Наконецъ, столь же существенна и та глубокая, потаенная общая духовная умудренность, которая поражала Жуковскаго въ юношѣ-Пушкинѣ и о которой онъ самъ говоритъ еще въ 1817 году, какъ объ «умѣ высокомъ», который «можно скрыть безумной шалости подъ легкимъ покрываломъ». Наличіе этого глубокаго слоя духовной жизни особенно явствуется изъ отношенія юнаго Пушкина къ «мудрецу» Платону, который «во глубину души вникая строгимъ взоромъ, ... оживлялъ ее совѣтомъ иль укоромъ» и, по признанію самого Пушкина, въ ту пору, быть можетъ, «спасъ» его чувства. По всей вѣроятности, Чаадаевъ уже тогда вліялъ на Пушкина въ религіозномъ направленіи или, во всякомъ случаѣ, пробудилъ въ немъ строй мыслей болѣе глубокій, чѣмъ ходячее умонастроеніе французскаго просвѣтителства. Не надо также забывать, что этотъ строй мыслей и чувствъ питался въ Пушкинѣ навсегда запавшими ему въ душу впечатлѣніями первыхъ дѣтскихъ лѣтъ, опьяненныхъ духовной мудростью русскаго народа, простодушной вѣрой Арины Родионовны.

Спеціально проблемѣ религіозной вѣры посвящено въ ту юношескую эпоху стихотвореніе «Безвѣріе», написанное для выпускного лицейскаго экзамена (1817). Его принято считать простымъ стилистическимъ упражненіемъ съ дидактическимъ содержаніемъ и потому непоказательнымъ для духовной жизни Пушкина той эпохи. Это сужденіе кажется намъ неосновательнымъ

въ силу высказаннаго уже всеобщаго убѣжденія въ правдивости поэтического творчества Пушкина: невозможно допустить чтобы Пушкинъ писалъ по заказу на чуждую ему тему и просто лгалъ въ поэтической формѣ. Стихотвореніе — художественно, правда, относительно слабое и потому и исключенное самимъ Пушкинымъ изъ собранія сочиненій — описываетъ трагическую безнадежность сердца, неспособнаго къ религіозной вѣрѣ и призываетъ не укорять, а пожалѣть несчастнаго невѣрующаго. Въ этомъ стихотвореніи по крайней мѣрѣ одна фраза бросаетъ свѣтъ на духовное состояніе Пушкина: «умъ ищетъ Божества, а сердце не находитъ». Чрезвычайно интересно, что это сужденіе, — впрочемъ, съ существеннымъ измѣненіемъ логическаго ударенія, — повторяется Пушкинымъ въ 1821 г. въ его кишиневскомъ дневникѣ. Отмѣчая свое свиданіе съ Пестелемъ, «умнымъ человекомъ во всемъ смыслѣ этого слова», Пушкинъ записываетъ поразившую его и, очевидно, соответствующую его собственному настроенію мысль Пестеля: *mon coeur est materialiste, mais ma raison s'y refuse* (по другому варианту текста, эта фраза принадлежитъ даже самому Пушкину).

Намъ представляется очевиднымъ парадоксальный фактъ: Пушкинъ преодолѣлъ свое безвѣріе (которое было въ эти годы скорѣе настроеніемъ, чѣмъ убѣжденіемъ) первоначально на чисто интеллектуальномъ пути: онъ усмотрѣлъ глупость, умственную поверхностность обычнаго «просвѣтительнаго» отрицанія. Въ рукописяхъ Пушкина 1827-28 г. находится слѣдующая записка: «Не допускать существованія Бога — значитъ быть еще болѣе глупымъ, чѣмъ тѣ народы, которые думаютъ, что міръ постоитъ на носорогѣ» (*). Въ одномъ

*) Цит. Б. Модзалевскимъ, Письма Пушкина, т. I 1926, прим. стр. 314.

изъ раннихъ стихотвореній мысль о небытіи послѣ смерти, «ничтожествѣ» есть для Пушкина «призракъ пустой, сердцу непонятный мракъ», о которомъ говорится: «ты чуждо *мысли* человѣка, тебя страшится гордый *умъ*».

Но самое интересное свидѣтельство отношенія молодого Пушкина къ безвѣрію содержится, конечно, въ извѣстномъ его письмѣ изъ Одессы отъ 1824 г. Для состоянія нашего пушкиновѣдѣнія характерно, что это письмо, сыгравшее, какъ извѣстно, роковую роль въ жизни Пушкина (онъ былъ за него исключенъ со службы и сосланъ изъ Одессы въ Михайловское подъ надзоръ полиціи) изслѣдовано со всѣхъ сторонъ, за исключеніемъ одной, самой существенной: никто, кажется, не потрудился задуматься надъ его подлиннымъ смысломъ, какъ свидѣтельствомъ состоянія религіозной мысли Пушкина. Вотъ соотвѣтствующія строки его: «Читая Шекспира и Библію, святой Духъ иногда мнѣ по сердцу, но предпочитаю Гете и Шекспира. Ты хочешь знать, что я дѣлаю — пишу пестрыя строфы романтической поэмы — и беру уроки чистаго аѳеизма. Здѣсь англичанинъ, глухой философъ, единственный умный аѳей, котораго я еще встрѣтилъ. Онъ исписалъ листовъ 1000, чтобы доказать, *qu'il ne peut exister d'être intelligent créateur et régulateur* — мимоходомъ уничтожая слабыя доказательства безсмертія души. Система не столь утѣшительная, какъ обыкновенно думаютъ, но, къ несчастію, болѣе всего правдоподобная».

Это письмо (отъ котораго Пушкинъ самъ позднѣе отрекался, называя его «глупымъ») обыкновенно рассматривается просто, какъ признаніе Пушкина въ его атеизмѣ. Это, конечно, справедливо (для момента написанія письма), однако, все же, съ очень существенными оговорками. Изъ самого письма слѣдуетъ, прежде всего, что Пушкинъ

«береть урокъ чистаго аѳеизма» впервые въ Одессѣ въ 1824 году — значитъ, что это міровоззрѣніе серьезно заинтересовало его впервые только тогда и что, слѣдовательно, Пушкина до того времени никакъ нельзя считать убѣжденнымъ атеистомъ. Далѣе: указаніе, что англичанинъ, глухой философъ» (Гетчинсонъ) кажется ему *первымъ* умнымъ атеистомъ, съ которымъ ему довелось встрѣтиться и который на него произвелъ впечатлѣніе, есть автентичное подтвержденіе нашего мнѣнія о низкой интеллектуальной оцѣнкѣ Пушкинымъ обычнаго типа безвѣрія.

Еще важнѣе, что въ то самое время, какъ онъ беретъ уроки чистаго атеизма, онъ читаетъ Библію; и хотя онъ «предпочитаетъ Гете и Шекспира», все же «Святой Духъ» ему «иногда по сердцу». Очевидно, что «сердце» Пушкина въ это время двоится (какъ и его мысли). Несмотря на уроки атеизма, на него производитъ впечатлѣніе Священное Писаніе — по крайней мѣрѣ, съ его поэтической стороны (позднѣе онъ, какъ извѣстно, усердно читалъ Библію и житія святыхъ — его позднѣйшій отзывъ объ Евангеліи см. ниже). И, наконецъ, быть можетъ, интереснѣе всего заключительныя слова письма: «система» атеизма признается *«не столь утѣшительной»*, какъ обыкновенно думаютъ, но, *къ несчастью*, наиболѣе правдоподобной». Ясно, что отношеніе «сердца» и «ума» Пушкина къ религіозной проблемѣ радикально измѣнилось: теперь его умъ готовъ признать правильнымъ аргументъ «аѳея», но сердце ощущаетъ весь трагизмъ безвѣрія — вопреки обычному для его поколѣнія жизнепониманію, которое способно находить атеизмъ «утѣшительнымъ».

Къ эпохѣ молодости Пушкина, т. е. къ первой половинѣ 20-хъ годовъ относятся такіе — увы, доселѣ недостаточно извѣстные и оцѣненные — перлы религіозной поэзіи, какъ отрывокъ «Ве-

черня отошла давно» (1821), стихотвореніе «Люблю вашъ сумракъ неизвѣстный» (мысль о неземномъ мірѣ, «гдѣ чистый пламень пожираетъ несовершенство бытія») (1822), отрывокъ «На тихихъ берегахъ Москвы» (1872) (религіозное описаніе монастыря) и «Надгробная надпись кн. Голицыну» (1823) — четверостишіе, предваряющее основной мотивъ «Ангела» Лермонтова. Мы уже не говоримъ о такихъ общеизвѣстныхъ религіозныхъ произведеніяхъ этой же эпохи, какъ «Подражанія Корану», стихотворныя переложенія изъ «Пѣсни пѣсней» или описаніе кельи Маріи въ «Бахчисарайскомъ фонтанѣ». Эти религіозные мотивы — въ эту эпоху все же скорѣе мимолетные — находятъ свое завершеніе въ классическихъ твореніяхъ религіозно-поэтического вдохновенія: въ образахъ Пимена и патріарха въ «Борисѣ Годуновѣ» — и въ особенности въ «Пророкѣ» — безспорно величайшемъ твореніи русской религіозной лирики, которое, по авторитетному свидѣтельству Мицкевича, выросло у Пушкина изъ основного его жизнепониманія — изъ вѣры въ свое собственное религіозное призваніе, какъ поэта.

Съ конца 20-хъ годовъ до конца жизни въ Пушкинѣ непрерывно идетъ созрѣваніе и углубленіе духовной умудренности и вмѣстѣ съ этимъ процессомъ — наростаніе глубокаго религіознаго сознанія. Объ этомъ одинаково свидѣтельствуютъ и поэтическія его творенія и прозаическія работы, и автобіографическія записи; поистинѣ, нужна исключительная слѣпота или тенденціозность многихъ современныхъ пушкиновѣдовъ, чтобы отрицать этотъ совершенно безспорный фактъ къ тому же засвидѣтельствованный едва ли не всѣми современниками Пушкина. Изъ поэтическихъ твореній на религіозныя темы достаточно здѣсь просто отмѣтить такіе стихи, какъ «Ангель» («Въ дверяхъ эдема...») (1827), «Эпитафія

сыну декабриста С. Волконскаго» (1827), «Воспоминаніе» (1828), «Монастырь на Казбекѣ» (1829), «Еще одной великой важной пѣсни» (1829), «Воспоминаніе въ Царскомъ Селѣ» (1829), «Стансы митр. Филарету» (1830), «Мадонна» (1830), «Заклинаніе» (1830), «Для береговъ отчизны дальней» (1830), «Юдифъ» (1832), «Напрасно я бѣгу къ сіонскимъ высотамъ» (1833), «Странникъ (изъ Буньяка)» (1834), «Когда великое свершилось торжество» (1836), «Молитвы (отцы-пустынники)» (1836). Къ концу жизни поэта этотъ процессъ духовнаго созрѣванія выродился въ глубокомъ христіански-религіозномъ настроеніи поэта, о которомъ мы уже упоминали и которое лучше всего жизненно засвидѣтельствовано потрясающимъ по своему величію послѣднимъ просвѣтлѣніемъ на смертномъ одрѣ. Такъ какъ проза Пушкина, къ сожалѣнію, и доселѣ мало извѣстна широкому кругу русскихъ читателей, приведемъ здѣсь слѣдующія строки (изъ отзыва о книгѣ Сильвіо Пеллики (1836): «Есть книга, коей кажется слово истолковано, объяснено, проповѣдано во всѣхъ концахъ земли, примѣнено ко всевозможнымъ обстоятельствамъ жизни и происшествіямъ міра; изъ коей нельзя повторить ни единого выраженія, котораго не знали бы всѣ наизусть, которое не было бы уже *пословицей народовъ*; она не заключаетъ уже для насъ ничего неизвѣстнаго, но книга сія называется Евангеліемъ — и такова ея вѣчно новая прелесть, что если мы, пресыщенные міромъ, или удрученные уныніемъ, случайно откроемъ ее, то уже не въ силахъ противиться ея сладостному увлеченію, и погружаемся духомъ въ ея божественное краснорѣчіе». Быть можетъ, послѣдняя автобіографическая запись Пушкина (на листѣ, на которомъ написано стихотвореніе «Пора мой другъ, пора...») гласитъ: «Скоро ли перенесу я мои пенаты въ деревню — поля, садъ, крестьяне, книги;

труды поэтич. — семья, любовь etc... — *религія, смерть*» (ср. приведенное выше свидѣтельство Плетнева о «высокорелигіозномъ настроеніи» Пушкина за нѣсколько дней до смерти).

Какъ ни существенно это обращеніе Пушкина-человѣка къ религіозной вѣрѣ, еще важнѣе для уясненія его духовнаго облика религіозные мотивы его *поэзіи*. Религіозность поэтического жизнеощущенія, конечно, никогда не можетъ вмѣститься въ рамки опредѣленнаго *догматическаго* содержанія — въ особенности же въ отношеніи Пушкина, который всегда и во всемъ многосторонень. Всякая попытка приписать Пушкину-поэту однозначно опредѣленное религіозное или философское міросозерцаніе заранѣе обречена на неудачу, будучи по существу неадекватной своему предмету. Если Константинъ Леонтьевъ не безъ основанія упрекалъ Достоевскаго въ томъ, что онъ въ своей извѣстной рѣчи превратилъ «чувственнаго, языческаго, героическаго» Пушкина въ смиреннаго христіанина, то не нужно забывать, что и обратная характеристика Леонтьева, по меньшей мѣрѣ, такъ же односторонняя. (Образцомъ невыносимой искусственности является попытка Гершензона конструировать систему религіозно-философскаго міросозерцанія Пушкина въ статьѣ «Мудрость Пушкина»). Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что о религіозности поэзіи Пушкина вообще нельзя сказать ничего опредѣленнаго. Напротивъ, ее можно довольно точно зафиксировать — но не иначе, какъ въ рядѣ отдѣльныхъ, проникающихъ ее, мотивовъ, которые въ своей — несводимой къ логическому единству — совокупности даютъ намъ представленія о религіозномъ «міросозерцаніи» Пушкина.

О первомъ и основномъ мотивѣ этой религіозности поэта уже было сказано выше: это есть религіозное воспріятіе самой поэзіи и сущности

поэтического вдохновенія. Нѣтъ надобности здѣсь снова объ этомъ распространяться: это бросается въ глаза само собой. Для Пушкина поэтическое вдохновеніе было, какъ уже указано, подлиннымъ религіознымъ откровеніемъ: вдохновеніе опредѣлено тѣмъ, что «божественный глаголъ» касается «слуха чуднаго» поэта. Именно поэтому «служенье музъ не терпитъ суеты: прекрасное должно быть величаво». Только изъ этого сознанія абсолютнаго религіознаго смысла поэзіи (поэта, какъ «служителя алтаря») можетъ быть удовлетворительно понято и объяснено общеизвѣстный страстный и постоянный протестъ Пушкина противъ тенденціи утилитарно-моральнаго использованія поэзіи. Если поэзія сама уже есть «молитва» («мы рождены... для звуковъ сладкихъ и молитвъ»), то ея самодовлѣющее верховное, неприкосновенное ни для какихъ земныхъ нуждъ значеніе понятно само собой! Поэтъ, подобно пророку, знаетъ лишь одну цѣль: исполнившись волей Божіей, «глаголомъ жечь сердца людей».

Съ религіознымъ воспріятіемъ поэзіи связано религіозное воспріятіе красоты вообще — ближайшимъ образомъ, красоты *природы*. Религіозно ощущается Пушкинымъ «свѣтилъ небесныхъ дивный хоръ» и «шумъ морской» — «немолчный шепотъ Нереды, глубокій, вѣчный хоръ валовъ, хвалебный гимнъ отцу міровъ». Но и разрушительная стихія наводненія есть для него «божія стихія», такъ же, какъ мистическое, «неизъяснимое наслажденіе — «безсмертья можетъ быть залогъ» внушаетъ ему все страшное въ природѣ, «все, что гибелью грозитъ» и бездна мрачная, и разъяренный океанъ, и аравійскій ураганъ, и чума. Но уже изъ этого ясно, что ощущеніе божественности природы *не есть* для Пушкина *пантеизмъ*. Напротивъ, не разъ подчеркиваетъ онъ, что красота природы «равнодушна», «безчувственна» къ то-

скѣ человѣческаго сердца; въ «Мѣдномъ Всадникѣ» это равнодушіе природы, которое багряницей утренней зари уже прикрываетъ вчерашнее зло наводненія, сознательно связываются съ «безчувствіемъ холоднымъ» человѣческой толпы. Красота и величіе природы есть слѣдъ и выраженіе божественнаго начала, но сердце человѣка ею не можетъ удовлетвориться — оно стремится къ иной, высшей, болѣе человѣчной красотѣ; и потому, хотя «прекрасно море въ бурной мглѣ и небо въ блескахъ безъ лазури», но «дѣва на скалѣ прекраснѣй волнъ, небесъ и бури».

Этимъ уже указанъ второй эстетическій источникъ религіознаго жизнеощущенія — эротизмъ, чувство божественности любви и женской красоты. И здѣсь надо повторить: разъ навсегда надо научиться не принимать слова Пушкина за условно-банальный стиль эротической лирики, который онъ самъ высмѣивалъ, — а брать ихъ въ серьезъ; когда Пушкинъ говоритъ о Божествѣ и божественномъ, это всегда имѣетъ у него глубокій, продуманный и прочувствованный смыслъ. Такъ надо воспринимать, напр., извѣстное признаніе къ Кернъ. Когда онъ воспринимаетъ женщину, какъ «генія чистой красоты», то вмѣстѣ съ «вдохновеніемъ, жизнью, слезами и любовью» для его «упоеннаго» сердца просыпается и «Божество». Очевидно глубокій религіозный смыслъ содержится въ гимнѣ совершенной женской красоты: «Все въ ней гармонія, все диво, все *выше міра и страстей*». Чистота этого религіозно-эстетическаго чувства совершенно сознательно подчеркивается поэтомъ: «куда бы ты не поспѣшалъ, хоть на любовное свиданье..., но встрѣтись съ ней, смущенный, ты вдругъ остановишься невольно, *благоговъя богомольно передъ святыней красоты*».

Но особенно интересно, что и въ области эротической эстетики Пушкинъ не остается замкну-

тымъ въ предѣлахъ зѣмной дѣйствительности, а, напротивъ, именно на этомъ пути, говоря словами Достоевскаго «соприкасается мірамъ инымъ». У него есть цѣлый рядъ стихотвореній, въ которомъ мысль о любимой женщинѣ связывается съ мыслью о загробной жизни. Таково религіозное столь дерзновенное и человѣчески столь трогательное ожиданіе обѣщаннаго «поцѣлуя свиданія» умершей возлюбленной за гробомъ. Таково «заклинаніе» къ «возлюбленной тѣни» явиться вновь, чтобы снова выслушать признаніе въ любви. И когда безсонной ночью воспоминаніе развиваетъ передъ нимъ свой «длинный свитокъ» и въ немъ горятъ «змѣи сердечной угрызенья», двѣ тѣни любимыхъ женщинъ являются передъ нимъ, какъ два ангела «съ пламеннымъ мечемъ», «и оба говорятъ мнѣ мертвымъ языкомъ о тайнахъ вѣчности и гроба». Свое завершеніе эта эротическая религіозность находитъ въ извѣстной пѣснѣ о «бѣдномъ рыцарѣ», посвятившемъ свое сердце пресвятой Дѣвѣ — пѣснѣ, какъ извѣстно, вдохновлявшей Достоевскаго и духовно родственной основной религіозной интуиціи Софіи у Вл. Соловьева.

Однако, областью эротической и эстетической въ широкомъ смыслѣ религіозности отнюдь не исчерпывается самобытная религіозная интуиція Пушкина-поэта. Наряду съ ней у Пушкина есть еще иной источникъ спонтаннаго и совершенно оригинальнаго религіознаго воспріятія. Этотъ мотивъ, доселѣ, насколько мнѣ извѣстно, никѣмъ не отмѣченный (какъ и многое другое въ духовномъ мірѣ Пушкина) состоитъ въ религіозномъ воспріятіи духовной сосредоточенности и уединенія; оно связано съ культомъ «домашняго очага» и потому символизируется Пушкинымъ въ античномъ понятіи «пенатовъ». Всѣмъ извѣстно стихотвореніе «Мигъ вожделѣнный насталь», въ которомъ поэтъ выражаетъ свою «непонятную грусть»

при окончаніи многолѣтняго труда, «друга пенатовъ святыхъ». Упомянутое пенатовъ здѣсь неслучайно: какъ почти всегда у Пушкина, это есть обнаруженіе общаго мотива, проходящаго черезъ все его творчество. Впервые поминаются «пенаты», какъ хранители «сѣни уединенія», незримые слушатели стиховъ поэта въ стихотвореніи «Разлука» (Кюхельбекеру 1817); отчетливо этотъ мотивъ выраженъ въ юношескомъ стихотвореніи «Домовому» (1819): «Помѣстья мирнаго незримый покровитель, тебя молю, мой добрый домовой, храни селенье, лѣсъ и дикій садикъ мой и скромную семью моей обитель!» Онъ молить домового, любить «зеленый скатъ холмовъ», луга, «прохладу липъ и кленовъ шумный кровъ», мотивируя это общимъ указаніемъ: «они знакомы вдохновенью». Въ альбомѣ Сленину онъ пишетъ: «вхожу въ него прямымъ поэтомъ, какъ въ дружескій, пріятный домъ, почтивъ хозяина привѣтомъ и *ларь-молитвеннымъ стихомъ*». Этотъ мотивъ въ своемъ глубочайшемъ религіозномъ напряженіи сполна раскрывается въ стихотвореніи: «Еще одной высокой важной пѣсни», которое самъ Пушкинъ называетъ «гимномъ пенатамъ», «таинственнымъ силамъ»; въ долгомъ изгнаніи, удаленный «отъ вашихъ жертвъ и тихихъ возліяній», поэтъ не переставалъ любить пенатовъ.

Такъ, я любилъ васъ долго! Васъ зову
Въ свидѣтели, съ какимъ святымъ волненьемъ
Оставилъ я людское стадо наше,
Чтобы стеречь вашъ огонь уединенный,
Бесѣдуя одинъ съ самимъ собой.
Часы неизъяснимыхъ наслажденій!
Они даютъ намъ знать сердечну глубь,
Въ могуществѣ и въ немощахъ
Они любить, лелѣять научаютъ
Не смертныя, таинственныя чувства.
И насъ они наукъ первой учатъ

Чтитъ самого себя. О нѣтъ, вовѣкъ
Не переставалъ молить благоговѣйно
Васъ, божества домашнія...

Лелѣяніе «несмертныхъ, таинственныхъ чувствъ» связано у поэта, такимъ образомъ, съ внутренней сосредоточенностью, съ самоуваженіемъ; оно требуетъ отрѣшенности отъ «людскаго стада», возможной лишь въ мирномъ уединеніи домашнего очага. Весь этотъ духовный комплекс сливается въ культъ символическихъ «домашнихъ божествъ». Въ личной жизни Пушкина воплощеніемъ «алтаря пенатовъ» были два мѣста — Михайловское и Царское Село. (Ср. «Вновь я посѣтилъ..» и «Воспоминаніе въ Царскомъ Селѣ»). Въ послѣднемъ стихотвореніи античный мотивъ пенатовъ обогащается евангельскимъ мотивомъ «блуднаго сына»: поэтъ, возвратившись послѣ скитаній — внѣшнихъ и внутреннихъ — къ родному мѣсту, въ которомъ впервые зародилась его духовная жизнь, ощущаетъ себя блуднымъ сыномъ, возвращающимся въ отчій домъ. «Такъ отрокъ Библии, безумный расточитель, до капли истощивъ раскаянья фіаль, увидѣвъ, наконецъ, родимую обитель, главой поникъ и зарыдалъ». «Родная обитель» иногда воспринимается прямо, какъ «родина», «отечество»: «намъ цѣлый міръ — пустыня, отечество намъ — Царское Село». Эта внутренняя связь между «родной обителью» и «родиной» — основанная на единомъ чувствѣ укорененности личной духовной жизни въ почвѣ, изъ которой она произросла, ея связь съ ближайшей родственной средой, которой она питается, — выражена у Пушкина въ отрывкѣ «Два чувства» въ цѣлой религіозной философіи:

Два чувства дивно близки намъ,
Въ нихъ обрѣтаетъ сердце пищу:

Любовь къ родному пенелищу,
Любовь къ отеческимъ гробамъ.
На нихъ основано отъ вѣка
По волѣ Бога самого
Самостоянье человѣка
Залогъ величія его.
Животворящая святыня!
Земля была безъ нихъ мертва,
Безъ нихъ нашъ тѣсный міръ — пустыня,
Душа — алтарь безъ божества.

Замѣчательна та философская точность и строгость, съ которой здѣсь изображена связь духовнаго индивидуализма съ духовной соборностью: «любовь къ родному пенелищу» органически связана съ любовью къ родовому прошлому, къ «отеческимъ гробамъ», и ихъ единство есть фундаментъ и живой источникъ питанія для личной независимости человѣка, для его «самостоянія», какъ единственнаго «залога его величія» (здѣсь предвосхищенъ мотивъ Н. Федорова!) Единство этого индивидуально-соборнаго существа духовной жизни пронизана религіознымъ началомъ: связь соборнаго начала съ индивидуальной, личной духовной жизнью основана «по волѣ Бога самого» и есть для души «животворящая святыня». Само постиженіе и воспріятіе этой связи определено религіознымъ сознаніемъ, тѣмъ, что Достоевскій называлъ «касаніемъ мірамъ инымъ» и что самъ Пушкинъ обозначаетъ (ср. предыдущее стихотвореніе), какъ «не смертныя, таинственные чувства» — чувствамъ, что наша душа должна быть «алтаремъ божества». Въ этомъ многогранномъ и все же цѣльномъ религіозномъ сознаніи выражается своеобразный *религіозный гуманизмъ* Пушкина. И не случайно одна изъ послѣднихъ личныхъ мыслей Пушкина была мысль о перенесеніи «пенатовъ» въ деревню, въ связи съ мечтой о послѣднемъ

уединеніи, религіи и смерти (ср. приведенную выше запись).

Размѣры статьи не позволяютъ намъ подробнѣе прослѣдить еще одинъ мотивъ самобытной религіозности Пушкина — именно связь *нравственнаго* сознанія и нравственнаго очищенія души (чрезвычайно богатой темы пушкинскаго творчества) съ сознаніемъ религіознымъ. Это есть мотивъ, связанный съ однимъ изъ центральныхъ мотивовъ духовной жизни Пушкина вообще — съ мотивомъ духовнаго *преображенія* личности. Укажемъ лишь, что Пушкинъ на основаніи внутренняго опыта приходитъ прежде всего къ своеобразному *аскетизму*: онъ хочетъ «жить, чтобы *мыслить и страдать*», онъ требуетъ отъ себя, чтобы его душа была «*чиста, печальна и покойна*». Но этотъ аскетизмъ, по крайней мѣрѣ на высшей своей ступени (у Пушкина можно прослѣдить цѣлый рядъ его ступеней и формъ) не содержитъ въ себѣ ничего мрачнаго и ожесточеннаго: онъ означаетъ, напротивъ, *просвѣтленіе* души, побѣду надъ мятежными страстями высшихъ духовныхъ силъ благоговѣнія, любви и благоволенія къ людямъ и міру. Таково, напр. описанное въ рядѣ стихотвореній просвѣтленіе, и умиротвореніе эротической любви, ея преображеніе въ чистое умиленіе и безкорыстную любовь. Таково развитіе нравственнаго сознанія въ узкомъ смыслѣ слова отъ тяжкихъ, какъ бы безысходныхъ угрызений совѣсти къ тихой сокрушенности и свѣтлой печали. (Ср. напр., «тяжкія думы», «въ умѣ, подавленномъ тоской», въ «Воспоминаніи» съ «*сладкой тоской*» тихаго покаянія въ «Воспоминаніи въ Царскомъ Селѣ»). Религіозный характеръ этого мотива духовной жизни очевиденъ и тамъ, гдѣ онъ не выступалъ отчетливо словами. Прослѣживая точнѣе этотъ духовный путь поэта, можно было бы усмотрѣть, какъ Пушкинъ, исходя изъ изложенныхъ отправ-

ныхъ пунктовъ своей самобытной религіозности, достигаетъ основныхъ мотивовъ христiанской вѣры — смиренiя и любви. Языческій, мятежный, чувствeнный и героическій Пушкинъ (какъ его опредѣляетъ К. Леонтьевъ) вмѣстѣ съ тѣмъ обнаруживается намъ, какъ одинъ изъ глубочайшихъ геніевъ русскаго христiанскаго духа.

С. Ф р а н к ъ .

ЦЕРКОВНЫЙ ВОПРОСЪ НА КОНГРЕССЪ МЕНЬШИНСТВЪ ВЪ ВѢНѢ (29. VI. — I. VII. 1932)

Проблема національных меньшинствъ не новая для Европы. Но она особенно обострилась сейчасъ въ послѣвоенное время. Карта Европы перекроена. Во многихъ новыхъ государствахъ національныя взаимоотношенія перевернулись. Бывшія державныя національности стали меньшинственными и наоборотъ. Обострились внутренніе національные конфликты. Разцвѣли шовинизмы, мстящіе за прошлыя униженія. Особенно горькими оказались положенія меньшинствъ, составляющихъ части великихъ культурныхъ націй, напр. нѣмецкой и русской. Новыя государства, какъ таковыя, склонны были рѣшать національные вопросы внутри своихъ границъ по старому имперскому образцу западныхъ державъ. Но идеологія послѣвоенной Европы, ведущая свое начало отъ Вильсоновыхъ лозунговъ самоопредѣленія народовъ, не укладывается въ этотъ образецъ. Всѣ національности разбужены, и ихъ не удастся усыпить, какъ и социальныхъ броженій. Старое государственное и международное право должно раздвинуть свои рамки и преобразоваться, чтобы вмѣстить въ себя новое право національностей, требующихъ условій для своего свободного существованія внутри отдѣльныхъ государствъ, но безъ культурнаго отрыва отъ своего духовнаго тѣла, можетъ быть имѣющаго свою собственную государственность. Национальности выявили свою сверхгосударственную природу къ неудовольствію старыхъ государственныхъ людей и правовѣдовъ. Лига Націй оказалась учрежденіемъ отсталымъ, построеннымъ на устарѣлой (преимущественно французской) предпосылкѣ отождествленія націй съ государствами. У національностей и въ ихъ меньшинственномъ положеніи не оказалось официальныхъ защитниковъ. Пришлось имъ самимъ взяться за свое дѣло,

не выходя изъ предѣловъ государственной лойяльности, но опираясь на вѣсъ и силу своихъ державныхъ Hinterland'овъ. Давленіе на міровое общественное мнѣніе, на Лигу Націй и черезъ нихъ на правительства — это единственный лойяльный методъ на аренѣ международнаго права, къ которому и прибѣгли меньшинства.

Ихъ ежегодные сѣзды въ Женевѣ стали замѣтнымъ факторомъ общеевропейской политики правотворчества. Къ настоящему времени собирается на эти конгрессы Національностей Европы» изъ 14 государствъ до 40 національныхъ группировокъ, представляющихъ 40 милліоновъ меньшинственнаго населенія Европы, попавшихъ въ трудное и далеко еще не устроенное положеніе. Резолюціи конгрессовъ по общимъ вопросамъ и болѣе конкретнымъ ходатайствамъ уже проложили себѣ дорогу въ Лигу Націй черезъ спеціальный совѣщательный органъ при ней. Но едва ли не большее значеніе меньшинственные конгрессы приобрѣли своей идеологической, правотворческой работой. Подъ давленіемъ живыхъ болей и криковъ жизни они разбиваютъ шаблонъ монолитныхъ національныхъ государствъ, посягающихъ на денаціонализацію меньшинствъ и выковываютъ образъ новаго государства, хотя и творимаго первенствующей національностью, но при свободномъ самоутвержденіи и самораскрытіи всѣхъ другихъ національныхъ меньшинствъ пропорціанально ихъ культурному вѣсу. Въ результатѣ конгрессовъ выходятъ томы протоколовъ и докладовъ подъ заглавіемъ «Europaeischer Nationalitaeten Kongress», Gent, соотвѣтствующаго года. А въ 1931 г. выпущенъ ими большой томъ въ 600 стр. о положеніи меньшинствъ во всѣхъ государствахъ Европы съ дополнительнымъ томомъ въ этомъ году: «Nationalitaeten in den Staaten Europas», Wien, 1931 + Ergaenzungen — 1932. Это богатый аппаратъ фактовъ и идей, преобразующихъ государственную мысль Европы.

Въ этомъ году очередной конгрессъ впервые собрался не въ Женевѣ, а въ Вѣнѣ 28 іюня — 1 іюля. И на немъ впервые поставленъ былъ вопросъ о роли церквей въ практическомъ рѣшеніи меньшинственной проблемы. И идеологически и практически организаторы конгрессовъ не могли обойти этого вопроса какъ потому, что фактическія стѣсненія національныхъ свободъ во многихъ случаяхъ ударяютъ по свободѣ вѣроисповѣднаго быта, такъ и потому, что, творя идеологию новаго государства, вопреки сложившимся традиціямъ и предразсудкамъ, можно было предположить, что недостатки существующаго государственнаго уклада идейно и морально питаются догмой и духомъ вѣроисповѣданій. Кромѣ того общеизвѣстенъ фактъ обычныхъ смѣшеній мѣстныхъ шовинизмовъ съ

патріотизмомъ колоколенъ и просто вопіющіе факты видимаго участія церковныхъ силъ въ стѣсненіи національныхъ свободъ. Предстоитъ серьезно разобратъся что тутъ отъ принципа и что отъ случайности? Церковь другъ національныхъ свободъ или врагъ? Церковь въ идеалѣ и въ историческихъ искаженіяхъ. Апелляція къ идеалу и нормѣ церковной манила организаторовъ съѣзда нахожденіемъ новаго мощнаго союзника въ борьбѣ за національную свободу. И они не ошиблись. Приглашены были въ качествѣ докладчиковъ не представители заинтересованныхъ меньшинствъ, а богословы различныхъ христіанскихъ исповѣданій. Отъ протестантскихъ церквей выступалъ нашъ другъ изъ Женевы профессоръ — пасторъ Адольфъ Келлеръ; отъ католиковъ деканъ богословскаго факультета въ Люблянахъ проф. Эрлихъ и патеръ Дрекслеръ, отъ уніатовъ Галицкой Украины настоятель Вѣнскаго храма Д-ръ о. М. Горныкевичъ; отъ православныхъ — пишущій эти строки. Прислалъ свой докладъ и лордъ Диккинсонъ, председатель «Мірового Союза международного содружества черезъ церкви». Всѣ докладчики дали положительный отвѣтъ, представили оптимистическое освѣщеніе вопроса съ церковной точки зрѣнія. Доклады западныхъ исповѣданій носили доктринальный нормативный характеръ. Ни о какихъ ошибкахъ и отклоненіяхъ отъ церковнаго идеала въ прошломъ не упоминалось. О борьбѣ римской церкви съ греческимъ обрядомъ въ Италіи, съ славянскимъ богослуженіемъ въ Моравіи, Панноніи, Далматіи, о латинизаторствѣ въ русско-уніатской церкви не упоминалось. Очевидно потому, что въ настоящее время такихъ болѣзненныхъ конфликтовъ въ ихъ средѣ не существуетъ, а существующіе конфликты вмѣняются общественнымъ мнѣніемъ цѣликомъ государствамъ, а не церквамъ.

Не таково было положеніе докладчика о восточныхъ церквахъ. Острые конфликты національностей и на церковной почвѣ въ частности какъ разъ происходятъ въ Восточной Европѣ, гдѣ преобладающей является православная церковь. Какъ церковь характерно національная по своей раздробленности и покорности политикѣ, она часто рисуется ходячему мнѣнію Запада прямой виновницей національныхъ утѣсненій. Восточный богословъ обязанъ отклонить эту клевету и указать ту больную голову, которая перекидываетъ свою вину на здоровую. Но на ряду съ этимъ нашъ долгъ указать и на тѣ историческіе и современные намъ грѣхи церковныхъ дѣятелей, которые напрасно унижаютъ свѣтлую принципіальную линію восточной церкви въ вопросахъ національныхъ. Такъ объясняется содержаніе и построеніе нижеслѣдующаго моего доклада конгрессу.

ПРАВА НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ.

Чтобы защищать какую либо истину, надо ясно определить ея теоретическаго или практическаго противника.

Стоя на почвѣ христіанской и церковной, отъ какого противника мы будемъ защищать аксіоматически безспорное для насъ право меньшинствъ на ихъ національное и языковое самоопредѣленіе? Отъ какого рода нетерпимости? Государства или церкви? А можетъ быть здѣсь и нѣкое *tertium datur*?

Я утверждаю это *tertium* и привлекаю къ нему ваше просвѣщенное вниманіе. Согласно русской традиціи въ теоріи государственнаго права я склоненъ выдѣлять въ особую категорію факторъ такъ называемой по русски «общественности», т. е. независимыхъ и отъ специфически государственной и отъ специфически церковной организацій, свободныхъ силъ націй, свободного общественнаго мнѣнія въ его разнообразныхъ фракціяхъ. Именно въ этой третьей формѣ коллективизма (не государственной и не церковной), т. е. въ лонѣ общественнаго мнѣнія въ наше время чаще всего и глубже всего и коренится національная нетерпимость. Отъ нея въ сущности и приходится терпѣть національнымъ меньшинствамъ. Она часто является не производнымъ и отраженнымъ отъ государства и церкви источникомъ стѣсненія національныхъ свободъ, а наоборотъ первоисточникомъ, отравляющимъ и государственное и церковное поведеніе. Господствующая въ современномъ мірѣ демократія и въ частности національная демократія должна отчетливѣе осознать въ этомъ вопросѣ свою отвѣтственность и перестать искать виновника стѣсненія какихъ бы то ни было свободъ всегда только въ государствѣ или только въ церкви. Старомодная революціонная психологія этимъ только своимъ противникамъ и вмѣняла всѣ ущербленія свободъ, присоединивъ къ нимъ въ новѣйшее время еще капиталъ и банки. Современное взаимоотношеніе реальныхъ силъ требуетъ отъ насъ переоцѣнки ролей трехъ указанныхъ факторовъ и подчеркиванія роли не государственнаго и не церковнаго, а общественнаго, демократическаго націонализма.

Демократія вмѣстѣ съ своими благами несетъ и свои слабости и трудности. Въ извѣстномъ смыслѣ легче вліять на режимы автократическіе, чѣмъ на демократическіе. Шовинизмъ демократическій есть стихія, съ которой не легко справляться. Старая мода требовала обвиненій шовинизму великодержавныхъ націй. Но мы являемся въ наши дни опытными свидѣтелями такого же шовинизма и меньшихъ и самыхъ малыхъ на-

цій. Шовинизмъ есть всегда шовинизмъ, кто бы ни былъ имъ зараженъ, великіе или малые, въ прошломъ или настоящемъ.

Мы говоримъ это ничуть не подкапываясь подъ законный національный эгоизмъ. Въ томъ то и состоитъ задача человѣческихъ общежитій, чтобы привести къ гармоніи различные сталкивающіеся между собой эгоизмы въ данномъ коллективѣ. Въ томъ и заслуга правовой демократической государственности новыхъ временъ, что она усовершенствовала и непрестанно совершенствуетъ систему согласованія конкурирующихъ интересовъ, какъ внутри національныхъ границъ, такъ и на международномъ поприщѣ. Опытъ убѣждаетъ въ успѣшности этихъ поисковъ новѣйшихъ способовъ соглашенія національныхъ эгоизмовъ. Нужно только не слишкомъ рационализировать, но помнить о роли инстинктовъ и области подсознательнаго, какъ у индивидовъ, такъ у цѣлыхъ народовъ.

При этомъ перевоспитаніе общественнаго мнѣнія является нелегкой задачей, ибо переломъ въ идеологіи требуется не столько отъ послушныхъ массъ, сколько отъ упорствующихъ въ своихъ ошибкахъ руководящихъ интеллигентныхъ головъ. Сюда, къ перевоспитанію національнаго міровоззрѣнія въ духѣ идеализма и широкой терпимости и должны быть направлены наибольшія усилія.

Что касается роли и отвѣтственности христіанства и церкви въ данномъ вопросѣ и въ частности — восточнаго христіанства въ формѣ православнаго исповѣданія, которое я имѣю честь здѣсь представлять, то я чувствую себя (— и хотѣлъ бы внушить это сознаніе конгрессу —) на принципиально здоровой почвѣ.

Въ традиціи Восточной Церкви съ самаго ея зарожденія прочно вошла практика устроенія мѣстныхъ церквей на языкахъ различныхъ народовъ. Не говоря уже объ идеальномъ символѣ дарованія апостоламъ дара разныхъ языковъ, факты древней исторіи говорятъ сами за себя. Хотя въ эллинистическую эпоху греческій языкъ покорялъ себѣ всѣ народы, попадавшіе въ орбиту его вліянія, въ частности сталъ языкомъ и Новаго Завѣта, первохристіанской литературы, богослуженія и вообще вселенской миссіи церкви, но всетаки каждый вновь крещенный народъ, если только онъ желалъ имѣть св. Писаніе и богослуженіе на своемъ языкѣ, дѣлалъ это безпрепятственно. Вопросы не поднималось объ языкѣ и національности, «не было ни еллина ни іудея». Право языка было истиной самоочевидной. Церковь разбила ветхозавѣтную цѣпь союза крови и языка іудейскаго. Такъ явились обширныя церкви сиро-халдейскаго языка, церкви: абиссинская,

армянская, грузинская, коптская, готская. Отъ эпохи Юстиніана I мы имѣемъ свѣдѣнія о переводѣ восточнаго богослуженія на языки разныхъ кавказскихъ народовъ, но текстовъ до насъ не сохранилось. Наконецъ цѣлую эпоху для развитія славянскихъ національныхъ церквей открыла переводческая дѣятельность въ IX вѣкѣ полу-грековъ и полу-славянъ, свв. братьевъ Кирилла и Меѳодія.

Даже съ превращеніемъ восточнаго христіанства въ государственную религію Византіи, мы еще не видимъ никакихъ ограниченій въ области языковой свободы. Византія ради сохраненія своего имперскаго единства, ради привлеченія къ своему центру стремившихся отъ нея прочь ея обширныхъ инородческихъ окраинъ никогда не помышляла о навязываніи имъ своего церковнаго языка. Наоборотъ, сама въ лицѣ императоровъ и патріарховъ-политиковъ шла на компромиссъ съ ересями — моноизитствомъ и моноелитствомъ, устраивала формальныя уніи въ вѣрѣ съ армянами, сирійцами, коптами, не касаясь языка и быта ихъ церквей.

Но по мѣрѣ того, какъ сокрушительныя завоеванія Ислама оторвали отъ грековъ всю Африку и почти всю Азію и превратили нѣкогда огромную Восточную Римскую Имперію въ небольшое государство на Босфорѣ, обреченное на медленное умираніе, появились признаки помутнѣнія въ греческой церкви идеи свободнаго національнаго и языковаго разнообразія. Раненый греческій патріотизмъ, вмѣсто утратъ на востокѣ, сталъ болѣе ревниво покорять себѣ въ Европѣ, въ Придунавьѣ новокрещенные, главнымъ образомъ славянскіе народы, надѣясь ихъ залинизировать и превратить въ монолитный матеріаль своей имперіи. Уже свв. братья Кирилль и Меѳодій наталкиваются не только на западѣ въ латинскомъ мірѣ, но и у себя въ греческой средѣ, на группы какихъ-то мизерныхъ «богослововъ», проповѣдующихъ такъ называемую «тріязычную» ересь, т. е. считавшихъ единственно священными и достойными богослужебнаго употребленія только три языка: еврейскій, греческій и латинскій — языки надписи на крестѣ Христовомъ. Но эти убогія разсужденія какихъ-то невѣдомыхъ по имени, узколобыхъ миссіонеровъ могутъ быть смѣло отнесены къ области сатирическаго анекдота. Никогда, ни въ IX вѣкѣ, ни въ позднѣйшіе вѣка вплоть до новѣйшаго времени изъ устъ и изъ подъ пера ни одного изъ православныхъ богослововъ, писателей, іерарховъ не выходило ни одного слова сомнѣнія или осужденія богослужебному употребленію различныхъ національныхъ языковъ. Не было во всей исторіи православія ни одного авторитетнаго, каноническаго, соборнаго сужденія національной языковой сво-

боды въ церкви. Наоборотъ вся исторія православнаго Востока есть исторія формации національныхъ, автокефальныхъ церквей. Націонализмъ, автокефализмъ, плюрализмъ и отсутствіе всякаго централизма есть характерное азбучное положеніе восточной каноники. Въ этомъ ея достоинствѣ заключенъ и обратный недостатокъ восточной церкви: ея атомизмъ, раздробленность, подчиненность мѣстнымъ національнымъ политикамъ, неспособность къ согласованному, объединенному, вселенскому дѣйствію. Могутъ скорбѣть объ этомъ идеологи церкви. Но здѣсь нѣтъ мѣста для жалобъ націоналистовъ. Восточныя церкви имъ покорны часто болѣе, чѣмъ требуетъ того сама природа вселенской церкви.

Отношеніе Константинопольской Церкви, начиная отъ крещенія болгаръ въ 864 г. черезъ всю турецкую эпоху и до настоящаго времени, къ своимъ филиальнымъ церквамъ — славянскимъ и румынской есть непрерывная тяжба съ ними противъ ихъ автокефалій и за административное ихъ къ себѣ подчиненіе. Это несомнѣнно запоздалый національно-политическій греческій имперіализмъ, переселившійся изъ исчезнувшей имперіи въ сердца греческой іерархіи и ихъ впервые въ исторіи Востока отравившій борьбой противъ полнаго національнаго устройства новыхъ церквей. Эта борьба перешла, къ сожалѣнію и въ глухую (никогда не мотивированную въ открытомъ словѣ) борьбу грековъ съ славянскимъ и румынскимъ богослуженіемъ и въ насильственную эллинизацию. Процессъ этой, не дѣлающей чести церкви, эллинизации особенно болѣзненно протекалъ въ Болгаріи и Румыніи и закончился въ XIX в. взрывомъ грекофобіи въ Румыніи и извѣстнымъ скандаломъ греко-болгарской схизмы въ 70 годахъ XIX в., длящейся до сего времени. Болгары въ этомъ конфликтѣ побѣдили національно, политически, исторически. За нихъ стоитъ вся идеологія и тысячелѣтняя практика восточной церкви, утверждающей національный укладъ церквей. Сейчасъ, когда Константинопольская церковь крайне умалена, когда изъ нея выдѣлились всѣ національныя церкви, даже Албанская, даже маленькая греческая на турецкомъ языкѣ (въ Малой Азіи), она должна пожалѣть объ ошибочномъ историческомъ искаженіи всего облика исторіи Восточной церкви своимъ національно греческимъ имперіализмомъ.

Самая большая и значительная изъ церквей Востока, смѣемъ думать не только количественно, церковь Русская отъ начала свободно приняла, какъ свой собственный языкъ, церковно-славянскій языкъ Кирилла и Меѳодія, незамѣтно и слегка его руссифицируя въ своемъ употребленіи. Съ греками у нея не было никакого конфликта въ языкѣ, но какъ

и у другихъ славянъ, у нея отъ X и до конца XVI в. все время развивалась борьба съ ними за полную автокефалію. Въ своей внутренней миссіонерской практикѣ русская церковь можно сказать съ первобытной наивностью древней церкви смотрѣла благосклонно на свободу славить Бога на всѣхъ языкахъ. Ея миссіонеры съ самаго начала употребляли различныя финскія и тюркскія нарѣчія въ своей проповѣди. Но только добровольецъ-миссіонеръ св. Стефанъ Пермскій въ XIX в. предпринялъ большое дѣло перевода богослуженія и священныхъ книгъ на зырянско-пермяцкій языкъ племени «комиасъ». Его дѣло не закрѣпилось въ исторіи не потому, чтобы кто-то боролся съ богослуженіемъ на пермскомъ языкѣ, а потому, что процессъ общей культурной руссофикаціи въ данномъ случаѣ совершенно безболѣзненно и автоматически поглотилъ остальныхъ инородцевъ въ превосходившемъ ихъ культурой русскомъ морѣ, какъ это было и во многихъ другихъ подобныхъ случаяхъ. Съ покореніемъ Казани въ XVI в. началась миссіонерская работа на татарскомъ языкѣ, но по лѣнности миссіонеровъ шла плохо, пока съ 60 годовъ XIX в. подъ руководствомъ проф. Казанской Духовной Академіи Н. И. Ильинскаго не проведена была послѣдовательная татаризація всей церковной жизни въ татарскихъ приходахъ Поволжья. Съ покореніемъ Сибири русскіе миссіонеры свободно, по личной инициативѣ переводили церковныя книги на практически ими изучавшіеся языки сибирскихъ инородцевъ, остяковъ, бурятъ, тунгузовъ и совершали на ихъ богослуженіе. Не только церковная но и государственная власть только награждали ихъ за эти труды. Особенно выдвинулись на этомъ поприщѣ: креститель въ первой половинѣ XIX в. алеутовъ на Аляскѣ и ея островахъ, Инокентій Веніаминовъ, награжденный за это саномъ митрополита Московскаго, ученый архимандритъ, Макарій Глухаревъ, просвѣтитель алтайскихъ татаръ и епископъ Николай Касаткинъ, основатель въ 70 годахъ XIX в. японской православной церкви, до сихъ поръ управляемой русскими епископами. Въ китайской русской миссіи богослуженіе совершается на китайскомъ языкѣ съ начала XVIII в.

Спонтанное движеніе къ православію, возникшее въ половинѣ XIX в., въ Прибалтійскомъ краѣ повело къ устройству церковныхъ приходовъ и почти цѣлыхъ епархій для эстовъ, латышей и карель финновъ на ихъ языкахъ.

Присоединеніе къ Россіи Кавказа соединило съ русской церковью народы древняго христіанства. Грузинская церковь, правда, незаконно лишена была самодержавнымъ правительствомъ ея древней автокефаліи, но грузинское богослуженіе и національная жизнь ея остались свободными. Древнее осе-

тинское богослужение было восстановлено и даже для этого была учреждена особая миссионерская Ардонская семинарія.

Присоединение Бессарабии ввело въ составъ русской церкви молдаванскіе приходы съ богослуженіемъ на румынскомъ языкѣ.

Вообще русская церковь была многоязычной по языку богослуженія, какъ и Россія многоязычна. Поэтому даже правительство стараго режима, не говоря о самой церкви, никому не запрещало всю библію, все богослуженіе переводить на разные языки. Не только Британское Библейское общество распространяло, съ благословенія Русскаго Святейшаго Синода, библіи на всѣхъ языкахъ, но отдѣльные миссіонеры продолжали совершать православное богослуженіе за Волгой и въ Сибири на множествѣ финскихъ, тюркскихъ и монгольскихъ языковъ.

Но были на этомъ свѣтломъ фонѣ языковой свободы во всероссійской церкви и темные пункты. Зависѣли они не отъ церкви, а отъ имперской политики правительства. Иногда отдѣльные нетактичные представители власти бессмысленно наносили обиды напр. грузинскому національному самолюбію. А иногда правительство преслѣдовало иноземную сепаратистскую интригу, скрывавшуюся, по его свѣдѣніямъ, за невиннымъ по внѣшности библейскимъ или богослужебнымъ переводамъ. Такова несомнѣнно ошибочная и уродливая борьба старой русской власти съ переводомъ религіозной литературы на украинскій языкъ. Послѣ 1906 г. эта близорукая борьба прекратилась. Но она, какъ и всѣ такіе жесты правительства, легла отраженной тѣнью на ни въ чемъ неповинную въ этомъ дѣлѣ православную церковь.

Вопросъ объ украинскомъ богослуженіи стоитъ въ связи съ особыми историческими судьбами юго-западной Руси.

Въ древнихъ юго-западныхъ русскихъ княжествахъ, съ XIV в. отошедшихъ сначала къ Литвѣ, а затѣмъ къ Польшѣ, русское православіе твердо держалось своего церковно-славянскаго языка. Но когда пришла реформація и библія появилась на нѣмецкомъ и польскомъ народныхъ языкахъ, тогда и русскіе тамъ принялись переводить ветхій и новый заветы на свои мѣстные говоры: таковы переводы Фр. Скорины, Свящ. Василя Острожскаго и Пересопницкое Евангеліе. Но сопротивленіе латинству и уніи заставило консервативно держаться за традиціонный церковный языкъ богослуженія, каковой консерватизмъ останется характернымъ и до сихъ поръ для всѣхъ русскихъ уніатовъ въ Буковинѣ, Галичинѣ и Прикарпатьи.

Въ самое послѣднее, уже послѣвоенное десятилѣтіе, съ

новымъ небывалымъ обостреніемъ всѣхъ націонализмовъ возникло среди украинской интеллигенціи въ предѣлахъ Совѣтской Россіи и Польши движеніе въ пользу перевода богослуженія на свой украинскій діалектъ. Аналогичные попытки есть и у бѣлоруссовъ. Лѣвое духовенство въ Россіи со времени революціи поставило вопросъ о богослуженіи на русскомъ литературномъ языкѣ. И нужно замѣтить, что никакая власть политическая ни въ Польшѣ, ни тѣмъ болѣе въ атеистической совѣтской Россіи, никакихъ препятствій этому не чинить. Равно и іерархическая власть и тамъ и здѣсь предоставляетъ этимъ опытамъ полную свободу. Но эта новинка на дѣлѣ не особенно прививается и не процвѣтаетъ, потому что въ значительной мѣрѣ вдохновляется не религіознымъ, а политическимъ духомъ и не является живой потребностью народнаго благочестія. Въ славянскихъ странахъ простой народъ любитъ свой церковный языкъ, иногда понимаетъ его лучше, чѣмъ интеллигенція и имъ удовлетворяется.

Обобщая этотъ краткій обзоръ отношенія православной восточной церкви къ національнымъ потребностямъ ея духовныхъ чадъ слѣдуетъ прійти къ самымъ оптимистическимъ и рѣшительнымъ заключеніямъ. Ни въ догмѣ, ни въ каноникѣ, ни даже въ господствующей исторической практикѣ нашей церкви нѣтъ никакихъ основаній къ чуждымъ ея задачамъ посягательствамъ на чью бы то ни было національную свободу: свободу языка, культуры и всего жизненнаго бытового уклада. Противорѣчія этой нормѣ въ исторіи восточной церкви объяснялись въ большинствѣ случаевъ подчиненностью ея государственной власти, а въ меньшинствѣ — ея грѣшными вовлеченіями въ сферу національныхъ страстей. Но историческіе грѣхи отдѣльныхъ церквей только оттѣняютъ ея неизмѣнный идеалъ и остаются грѣхами, которые мы обязаны называть своимъ именемъ и считать паденіями и униженіями церкви. Отъ этихъ грѣховъ, такъ или иначе мотивируемыхъ, не свободны и отдѣльныя восточныя церкви настоящаго времени. Представители отдѣльныхъ мѣстныхъ меньшинствъ могутъ привести яркія иллюстраціи. Согласно возложенной на меня задачѣ я храню молчаніе о многихъ фактахъ стѣсненія свободы жизни православной церкви, идущихъ спеціально отъ свѣтскихъ правительствъ. Я долженъ ограничиться упоминаніемъ только о случаяхъ, въ которыхъ повинны представители самой церкви православной.

Къ такимъ общественнымъ фактамъ нельзя не отнести, напр., участіе самого православнаго церковнаго управленія въ Финляндіи въ насильственномъ навязываніи новаго кален-

дарнаго стиля не желавшимъ его карельскимъ и русскимъ приходамъ и монастырямъ.

Такое же болѣзненное и насильственное навязываніе новаго стиля въ еще болѣе широкомъ масштабѣ производится сейчасъ и въ церкви румынской. Новаго стиля не желаетъ принимать часть монашества и приходовъ, преимущественно русскихъ въ Бессарабіи.

Сверхъ того у нѣкоторыхъ приходовъ съ большинствомъ приверженцевъ къ церковному славянскому языку, отнимается этотъ языкъ богослуженія и замѣняется языкомъ румынскимъ.

Въ эстонской церкви въ самое послѣднее время проявился рядъ посягательствъ на свободное развитіе русскихъ приходовъ въ пользу подчиненія ихъ средствъ и всего хода жизни господствующей эстонской по языку части церкви.

Пусть виновные въ такихъ дѣяніяхъ іерархи, духовенство и міряне соотвѣтствующихъ церквей устыдятся, заглянувъ въ представленное здѣсь историческое зеркало ихъ высокаго идеала.

По прочтеніи докладовъ вдохновенный председатель Dr. I. Вильфанъ (словинецъ, депутатъ итальянскаго парламента), констатируя непричастность церквей, какъ таковыхъ, къ грѣху денаціонализаций и направляя упрекъ по адресу истинныхъ виновниковъ, имѣлъ основаніе сказать: «руки прочь отъ церквей, руки прочь отъ національностей!» и предложилъ принять слѣдующую декларацію:

«VIII-й Конгрессъ европейскихъ національностей, по заслушаніи докладовъ компетентныхъ представителей церквей, съ глубокимъ удовлетвореніемъ констатируетъ, что основныя требованія нашего движенія, направленныя на сохраненіе и свободное развитіе народностей, состоятъ въ согласіи съ ученіями и основами церквей.

Это исполняетъ Конгрессъ признаніемъ, что дѣятельность церквей уже тысячелѣтія построена на народности и что въ особенности удовлетвореніе религіозныхъ потребностей на языкѣ вѣрующихъ считалось и считается священнымъ правомъ.

Конгрессъ констатируетъ, что въ противность этому ученію и традиціи, въ разныхъ частяхъ Европы предприняты попытки повліять на дѣятельность церквей къ ущербу отдѣльныхъ національностей и злоупотребить церковными установленіями въ цѣляхъ денаціонализаций.

Эти попытки, коими подрывается миротворческое вліяніе церквей, особенно въ моментъ, когда миру всего міра угро-

жаетъ агрессивный націонализмъ, Конгрессъ считаетъ крайне вредными и рѣзко ихъ осуждаетъ.

Конгрессъ обращаетъ къ церквамъ призывъ активно поддерживать естественныя права меньшинствъ какъ въ кругѣ ихъ собственной дѣятельности, такъ и всюду, куда простирается ихъ власть».

Такимъ образомъ совершенно свѣтскій, лаическій конгрессъ призналъ въ христіанскихъ церквахъ дружественную для развитія національныхъ правъ силу и призвалъ ее въ союзники себѣ въ борьбѣ съ языческимъ націонализмомъ. А этотъ послѣдній признанъ виновникомъ всѣхъ правонарушеній, какъ вдохновитель отдѣльныхъ государственныхъ политикъ. Это по меньшей мѣрѣ не шаблонное рѣшеніе. Обычно гордые своей мнимой непогрѣшимостью прогресса свѣтскіе конгрессы склонны представлять церковь реакціонной силой, повинной въ ущербленіи свободы.

Статутъ и тактика меньшинственныхъ конгрессовъ не даютъ мѣста разбору частныхъ конфликтовъ и интерпелляціи правительствъ. Но конгрессы всетаки добились созданія при Генеральномъ Секретаріатѣ Лиги Націй устройства особаго Комитета Трехъ, для разсмотрѣнія отдѣльныхъ меньшинственныхъ петицій и доведенія ихъ при извѣстныхъ условіяхъ до Общихъ Собраній Лиги Націй. Съ этой цѣлью православная, преимущественно русская, группа конгресса внесла въ президіумъ особую резолюцію по больнымъ для православной церкви меньшинственнымъ нуждамъ. Безсмѣннымъ лидеромъ русской группы отъ перваго конгресса до сихъ поръ является профессоръ Эстонскаго Юрьевскаго университета, М. А. Курчинскій, вынесшій на своихъ плечахъ все дѣло участія въ этихъ сѣздахъ русскихъ представителей изъ лимитрофовъ. Въ этомъ году изъ Польши были единственный русскій «посоль» сейма, старообрядецъ С. А. Пименовъ, и бар. В. О. Штейнгель. Изъ Латвіи (въ первый разъ) также депутатъ парламента Н. И. Трофимовъ. По церковному вопросу къ группѣ примыкалъ украинецъ изъ румынской Буковины г. Каркалія. Участвовали въ группѣ по тому же вопросу еще епископъ Серафимъ (Ляде), настоятель карловацкаго прихода въ Вѣнѣ, и я. Послѣ обстоятельной взаимной информации православная группа подала Президіуму Сѣзда для дальнѣйшаго движенія такую резолюцію:

«Совѣщаніе меньшинственной группы православныхъ на VIII Конгрессѣ Національныхъ Меньшинствъ, ознакомившись съ положеніемъ православной церкви въ рядѣ государствъ, констатируетъ, что при различномъ правовомъ положеніи православной церкви, она подвергается различнаго

рода стѣсненіямъ, доходящимъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ до прискорбныхъ формъ религіозныхъ гоненій.

1) Въ Польшѣ, несмотря на широколиберальные декларативные пункты конституціи, правовое положеніе въ отношеніи къ государству до сего дня остается безъ закрѣпленія его въ форму опредѣленнаго статута или конкордата. Это ставитъ жизнь православной церкви въ тяжкую зависимость отъ усмотрѣнія административныхъ властей.

Необходимый со стороны православной церкви канонически правомочный органъ для выработки вышеуказаннаго конкордата и правилъ внутренней ея жизни въ видѣ Помѣстнаго Собора до сихъ поръ не созданъ.

Благодаря этому, имѣютъ мѣсто слѣдующіе факты:

- а) Незаконное закрытіе и разрушеніе церквей.
- б) Ликвидация церковно-просвѣтительныхъ братствъ.
- с) Недопущеніе русскаго языка въ богословскихъ школахъ и ограниченіе преподаванія на немъ Закона Божія дѣтямъ.

2) Въ Литвѣ православная церковь лишена насильственнымъ отнятыхъ у нея храмовъ и въ самой столицѣ Ковно, для кафедры православнаго митрополита и всей его городской паствы вынуждена довольствоваться маленькой церковью на кладбищѣ, гдѣ часть молящихся стоитъ внѣ его тѣсныхъ стѣнъ подъ открытымъ небомъ.

3) Въ Эстоніи принципиальное отношеніе церкви и государства разрѣшено совершенно нормально на началѣ ихъ раздѣленія. Но эстонское по языку большинство неправомѣрно нарушаетъ матеріальныя и каноническія права русской по языку части церкви.

4) Въ Румыніи весьма значительное количественно русское и украинское меньшинство насильственнымъ лишено права употребленія въ богослуженіи привычнаго церковно-славянскаго языка. Богослужебныя книги отбираются и уничтожаются. Религіозное воспитаніе дѣтей подвергается принудительной румынизации. Тѣ же меньшинства насильственнымъ вынуждаются къ принятію новаго календарнаго стиля подѣ санкціей строгихъ полицейскихъ каръ.

Накопляющійся такимъ образомъ, мартирологъ гоненій создаетъ въ душѣ угнетаемыхъ православныхъ меньшинствъ то законное недовольство, которое является укоромъ европейской цивилизации и отдаляетъ возможность мира народовъ, котораго всѣ жаждутъ.

Передавая настоящую резолюцію въ президіумъ конгресса, православная группа выражаетъ надежду, что правильно поставленный президіумомъ на очередь дня вопросъ о ре-

лигіозной свободѣ меньшинствъ приведетъ къ благопріятному рѣшенію этихъ больныхъ вопросовъ въ международномъ масштабѣ».

Надо желать и надѣяться, что трибуна меньшинственныхъ конгрессовъ, разъ открывшись для церковнаго вопроса впредь его уже не будетъ замалчивать. Надо безпощадно разоблачать тѣ новѣйшія гоненія на церковь, которыя далеко не объясняются одними будто бы коррективами противъ стараго русскаго режима. Эти гоненія развращающе дѣйствуютъ на самихъ служителей церкви, поддающихся маленькимъ страстямъ шовинизма и тѣмъ унижающихъ ликъ православной церкви.

А. К а р т а ш е в ѣ .

ПРОФАНАЦІЯ ТРАГЕДІИ

(Утопія передъ лицомъ любви и смерти).

Только безумцы могутъ тѣшить себя мыслью, что въ мірѣ и въ человѣческой природѣ все обстоитъ благополучно, а зло и страданіе («зло-страданіе») — такъ, одно недоразумѣніе. И что въ крайнемъ случаѣ виноваты какіе-то театральнo-теоретическіе злодѣи. Безуміе этого космологическаго и антропологическаго оптимизма — несомнѣнно низшаго типа. Это не опьяняющая мечта «возвышающаго обмана», но упорство идеологическаго маньяка. Въ интеллигентщинѣ и въ марксо-коммунизмѣ мы имѣемъ дѣло съ внутреннимъ утопическимъ ядромъ, и намъ сразу же приходится перейти здѣсь къ существу дѣла и столкнуться съ однимъ характернымъ свойствомъ утопизма и утопическихъ проэктивизма и прожекторства. Свойство это—оптимизмъ и *отрицаніе первороднаго грѣха* съ перенесеніемъ всѣхъ золъ и преступленій на какого-либо козла отпущенія, — который и изгоняется изъ новой, но, увы, вѣчно старой и смертельно скучной *nova insula Utopia*. А на предметъ техники этого изгнанія и учреждается организованное мучительство, воздвигаются безчисленные эшафоты и полицейскіе застѣжки, которые наполняютъ міръ кровью и слезами — въ случаѣ удачи и перехода всей полноты власти въ руки благородныхъ мечтателей, задумавшихъ осчастливить все человѣчество сразу и всемірно. Идеологія эта можетъ быть выражена весьма кратко: абсолютный оптимизмъ по отношенію къ субъекту утопической акціи и абсолютный пессимизмъ по отношенію къ «козлу отпущенія».

Такъ карается двойной карой ересь непризнанія первороднаго грѣха. Во-первыхъ, самообнаруживается невообразимая бессмыслица основной концепціи — эта такъ сказать гносеологическая и эстетическая кара, — отъ нея страдаютъ къ сожалѣнію какъ разъ лица не принявшія участія въ утопиче-

скомъ коллективномъ самоодурманеніи, но стоящіе въ сторонѣ, на подобіе платоновскаго мудреца, и созерцающіе это зрѣлище. Во-вторыхъ наблюдается кара страшными страданіями, физическими и моральными, на почвѣ реальной деформации и деградации бытія, по шаблону «идіотическаго унтера, стрѣляющаго изъ пулемета» и почитающаго книгоспечатаніе. Самое невыносимое и ужасное — это унтеръ на службѣ у Платона; одна мысль объ этомъ причиняетъ безконечныя страданія. Здѣсь философія оказывается виной мукъ и обѣдненія бытія. Посмотримъ, не сможемъ ли мы, *vice versa* получить философскаго же утѣшенія, хотя бы идя путемъ спинозовскаго принципа *non ridere, non lugere* — безъ смѣха и плача и стараясь слѣдовать максимъ Тацита *sine ira et studio* — безъ гнѣва и пристрастія.

Въ высшей степени важно, что утописты, во главѣ ихъ самъ Платонъ, стремятся создать философскую республику, выкроенную по идеямъ, тоже «безъ смѣха и слезъ». Комики и трагики изгоняются, радость и печаль строжайше запрещены. Но все несчастье въ томъ, что міръ безъ смѣха и слезъ находится по ту сторону — это трансцендентный міръ. И перенесенное оттуда по сю сторону изгнаніе смѣшного и трагическаго, философское запрещеніе смѣяться и плакать приводитъ не къ «нѣжной землѣ», образъ которой съ такой силой данъ въ знаменитомъ финальномъ мифѣ Федона, но къ царству безпредѣльной и безконечной скуки, т. е. къ аду, ибо истинное имя «имущаго державу смерти, сирѣчь діавола» — скука.

«Кто знаетъ сколько скуки
Въ искусствѣ палача,
«Не брать бы вовсе въ руки
«Тяжелаго меча». (О. Соллогубъ).

Конечно, лишь въ упоеніи медоваго мѣсяца побѣды можно удовлетворяться «козломъ отпущенія», въ видѣ какихъ-либо обреченныхъ застѣнку и плахъ соціальныхъ группъ. Далѣе выясняется, что дѣло не столько въ людяхъ, сколько въ идеяхъ, принципахъ и ихъ психологическихъ коррелатахъ, главнымъ образомъ въ чувствахъ, въ сердечныхъ переживаніяхъ, т. е. дѣло не столько въ социальномъ планѣ, сколько въ пневмотологіи и ея психологическомъ коррелатѣ.

И мы опять приходимъ къ смѣху и слезамъ.

Шопенгауэръ приводитъ, какъ то, трюистическую фразу, надъ которой онъ въ юности посмѣялся, а въ старости задумался: «Кто много смѣется, тотъ счастливъ, а кто много плачетъ, тотъ несчастливъ». Но въ нашемъ мірѣ діалектическихъ противостояній и сопряженій, въ нашемъ мірѣ смѣха и слезъ,

комедій и трагедій — разрѣшить много смѣяться, это, пожалуй значить разрѣшить проливать обильныя слезы. Поэтому благодѣтель рода человѣческаго, безгрѣшный богъ-утопистъ, никакъ не можетъ дозволить ни смѣха, ни слезъ. Слезъ онъ не можетъ разрѣшить, потому что рѣшилъ облагодѣтельствовать родъ человѣческій, и еще до второго пришествія исполнить апокалиптическое пророчество, отереть, «всякую слезу съ очей». Правда, это стирание производится страннымъ способомъ, — преимущественно заушеніями, зуботычинами, каленымъ желѣзомъ, желѣзной метлой и прочими розами. Императоръ Николай I, величайшій утопистъ монархической идеи, говорятъ даже, поручилъ ангельскія функціи отиранія слезъ шефу жандармовъ Бенкендорфу, для каковой цѣли и вручилъ ему по преданію батистовый носовой платокъ снѣжной бѣлизны.

Однако и смѣха утопистъ тоже разрѣшить не можетъ, ибо вмѣстѣ съ Платономъ знаетъ, что комедія и трагедія въ глубинѣ одно и тоже, почему запрещая одно, долженъ запретить и другое.

Hasse die Frohen
Freue dich nie

говорить утопическій Альберихъ своему порожденію, уроду Гагену, въ лицѣ всевозможныхъ піонеровъ. Основной пафосъ властвующаго утопическаго императива — запрещеніе смѣха и слезъ, запрещеніе радости и страданій. Здѣсь несомнѣнно попытка радикально преодолѣть трагедію. Ибо въ финалѣ каждой подлинной, до конца пройденной трагедіи насъ осіаываетъ потусторонній, трансцендентный свѣтъ и на насъ нисходитъ Духъ Утѣшитель. Но онъ же чудно-страннымъ и непонятнымъ образомъ дышетъ и въ началѣ трагедіи и ведетъ за собою, ибо какъ знаетъ Богъ, что подлинное утѣшеніе въ мірѣ падшемъ вкушается лишь на путяхъ трагедіи. Нѣтъ ничего ошибочнѣе, какъ предполагать, что трагедія есть плодъ стремленія къ страданіямъ. Какъ разъ наоборотъ. Трагическое именно раскрывается въ томъ, что рвутся къ радости, но на путяхъ къ этой царицѣ бытія оказывается, что истинная радость на пути крестномъ. (*) Поэтому попытка утопизма преодолѣть трагедію безъ креста приводитъ лишь къ ея профанаціи и къ безконечному усугубленію страданій.

*) Въ этомъ — основной смыслъ 9-й симфоніи Бетховена заканчивающейся диѳирамбами къ радости на слова извѣстной оды Шиллера. Основная тема этихъ диѳирамбовъ чрезвычайно серьезна и вполне соответствуетъ трагическому пафосу предшествующихъ частей.

Радость неразрывно связана съ любовью, крестъ тезеименить смерти. «Крестами отпущенія», отпущенія въ утопїи оказываются любовь и смерть. Они лежатъ въ основѣ трагедїи и въ нихъ слились страданіе и утѣшеніе. Сопряженіе радости-любви и креста-смерти есть высшая красота, увѣнчивающая вновь обрѣтенную полноту бытія. Смерть попирается смертью. Но полнота бытія уже не знаетъ роковой трещины, отдѣляющей добро отъ красоты, этику отъ эстетики. Поэтому можно утверждать, что утопическая война съ утѣшительной трагической, крестной красотой и есть борьба за минимализированное, ущербленное ложнымъ пафосомъ отъединенной этики полубытіе. Если жиэнь, по выраженію Шопенгауэра, колеблется между скукой и страданіемъ, или же, пользуясь нашей транскрипціей, между этикой (скукой) и эстетикой (страданіемъ), то можно утверждать, что утопистъ выбралъ скуку и этику, воздвигнувъ ея знамя противъ красоты и трагедїи. Поистинѣ, знамя революціонныхъ утопистовъ, какъ бы они ни были упоены человѣческой кровью пролитой во имя «справедливости» всегда остается сѣрымъ, и чѣмъ больше крови пролито, тѣмъ сѣрѣе. Какая страшная, по истинѣ діавольская иронія: служить и при томъ нерѣдко искренне, всѣми силами своей души идеѣ нравственности и справедливости, воодушевляться безраздѣльно этическимъ пафосомъ и превратить его въ Молоха, на низкомъ и зломъ челѣ котораго мы читаемъ самую страшную изъ всѣхъ адскихъ и апокалиптическихъ надписей: скука. Любопытно, что утописты, жрецы этики очень часто склонны почитать такъ называемое нравственное ученіе Христа, но рѣшительно отказываются принять трагическую красоту этого ученія, заключающуюся въ распятїи и воскресенїи, чѣмъ и превращаютъ само ученіе въ царство мертвенной скуки. Отсюда посредственная война съ воплощеннымъ Логосомъ Сыномъ Человѣческимъ и непосредственная война съ Духомъ Утѣшителемъ, образомъ вѣчной красоты и вѣчной жиэни, война съ любовью-радостью. Конечно, здѣсь одно изъ величайшихъ обезсмысливаній христіанства, какъ вѣчной и премірной религїи, ибо цѣль Креста пришествіе Духа Утѣшителя. Никакія жертвы не страшны во имя любви, красоты и вѣчной жиэни, т. е. во имя Духа Утѣшителя (*) и самая маленькая жертва становится несносной и ненавистной, если

*) Ради Него и Христосъ пришелъ на землю. Можно и должно опредѣлить христіанство какъ пришествіе Утѣшителя путемъ Слова Крестнаго. Воплощенный и Распятый Логосъ и есть Путь Духа Утѣшителя. Этимъ объясняется то почему хула на Сына Человѣческаго прощается, а хула на Духъ Святаго не прощается ни въ семъ вѣкѣ ни въ будущемъ.

она приносится во имя долга, и къ тому же еще социальнаго. Если и можно себѣ представить адъ во всей его полнотѣ, то это въ видѣ вѣчныхъ разговоровъ о долгѣ и нравственности.

И все же постулатъ «мыслить до конца» представляющій трагическій пафосъ истинной философіи требуетъ отъ насъ проникновенія въ этотъ странный міръ, гдѣ Альберихъ этики проклялъ любовь, чтобы овладѣть утопическимъ царствомъ этики, которое для него всеже является высшей цѣнностью, «золотомъ». Вѣдь мы же должны вспомнить, что Альберихъ проклялъ любовь послѣ тщетной и унижительной погони за этой недававшейся (?) ему въ руки Синей Птицей любви, ею униженный и оплеванный. Отвергнутая любовь и сознаніе своего безобразія и зажгли въ немъ то, что, на языкѣ современной психологіи можетъ быть названо *ressentiment*. Много горькихъ истинъ въ этомъ духѣ вскрыто Максомъ Шелеромъ и въ свѣтѣ его изслѣдованій намъ становится понятной внутренняя глубинная связь безбожной лаической этики и жречески-монашеской ожесточенной борьбы съ красотой и эротикой. Аѳонъ и Кремль сплошь и рядомъ подаютъ другъ другу руки на почвѣ *ressentiment*, хотя и не сознаютъ этого. Но надо и ихъ понять. Надо понять адъ свирѣпствующій въ душѣ безобразнаго и отвергнутаго Альбериха. Надо понять его возстаніе и бунтъ противъ «дѣвъ Рейна», противъ музъ и вообще противъ красоты. И поднимается законный и страшный вопросъ: да и подлинно ли содержится полнота любви тамъ, гдѣ возможно отверженіе по независящимъ отъ насъ обстоятельствамъ. Не найти ли лучше утѣшеніе въ томъ, что всецѣло въ нашей власти — въ нашихъ дѣлахъ и поступкахъ. Ибо любовь несправедлива и нелогична, этика справедлива и логична (*). И прекрасный образъ эротической любви становится мучительной загадкой, отъ которой бѣгутъ въ этический пафосъ. И это бѣгство философъ долженъ понять.

Если гдѣ и оправдывается со всею полнотой блистательный парадоксъ Тютчева

«Мысль изрѣченная есть ложь»,

такъ это именно тогда, когда что либо изрѣкается объ эротической любви.

Да, это сфинксъ

O, schöne Sphynx
O, Liebe!
Was soll es bedeuten

*) Въ дѣйствительности же любовь металогична.

Dass du vermischest
Mit dem Todesqual
All'deine Seligkeiten? (Г. Гейне)

По египетски, сфинксъ («небъ») значитъ блистательный, свѣтлый, сіяющій. Но греческая семасіологія этого слова даетъ другое значеніе: сфинксъ — душитель (σφίλλω, душу).

Да, такъ и есть. Эротическая любовь — это «огонь, пламя, лучезарный, безбрежный свѣтъ» — по истинѣ тайна преображеннаго міра, «пѣснь пѣсней», раскрывшаяся въ Апокалипсисѣ въ единствѣ Духа и Невѣсты.

Но она же — душитель, губитель, низводящій души въ адъ. По истинѣ дана ей божественная власть — возводить на небо для созерцанія вѣчной красоты, имѣть ключи жизни будущаго вѣка и отсылать проклятымъ въ огонь вѣчный, гдѣ нѣтъ «устройства», гдѣ «темно, какъ сама тьма».

И все это безъ всякихъ основаній, или вѣрнѣе на основаніи самодостаточности. Sic volo sie jubeo, stat pro ratione voluntas. Эротическая любовь не знаетъ ни логики, ни этики, столь родственныхъ, кстати сказать, между собою дисциплинъ. «Не по хорошу миль, а по милу хорошъ». Она — gratia gratis data. Мгновенно разрубаетъ она гордіевъ узелъ труднѣйшихъ задачъ, надъ которыми логически и этически надо было бы трудиться до скончанія и по скончаніи вѣка... Но какъ разрубаетъ — лучше и не спрашивать. Высшая мудрость, безпредѣльная бессмыслица — все здѣсь перемѣшано, все сплелось, всего можно ожидать.

Философія и искусство вотъ двѣ отрасли духа и культуры, которыя волею и неволею, но безпрестанно рѣшаютъ загадки эротической любви. Обыкновенно эротика бываетъ субъектомъ философско-артистической продукціи, но въ философіи чаще объектомъ, причемъ объектомъ не обращающимъ такъ сказать вниманія. Можно что угодно говорить или что угодно творить, но «Иванъ» будетъ любить «Марью», а «Марья» ласкать «Ивана» — совершенно не видя, и не желая видѣть, ни понимать ни разсужденій, ни творчества, даже если «Иванъ» великій философъ, а «Марья» гениальная артистка. Для творчества приходитъ иное время

«Прошла любовь, явилась муза,
«И прояснился темный умъ». (Пушкинъ)

Иванъ можетъ быть послѣднимъ дуракомъ, а Марья исключительнымъ уродомъ, это не мѣшаетъ быть изрѣченному или изображенному о ихъ любви великой мудростью и гениальной красотой. Можно быть мудрецомъ равнымъ Платону и творить

красоту, равную образамъ Микель-Анджело — это нисколько не увеличиваетъ шансовъ въ области Эроса, онъ присутствуетъ и онъ отсутствуетъ совершенно независимо ни отъ чего.

Это объясняется быть можетъ тѣмъ, что въ эротическомъ созерцаніи раскрываются такія тайны и такія міры, по сравненію съ которыми творчество самое великое играетъ роль вторичной, такъ сказать, реальности, ибо первичное раскрылось въ самомъ эротическомъ аффектѣ.

Созерцаніе реального возлюбленнаго образа потрясаетъ, умиляетъ и удивляетъ. Удивленіе же есть философскій аффектъ. Быть можетъ здѣсь надо искать связь любви и философіи. Въ самомъ дѣлѣ не смотритъ ли изъ влюбленныхъ глазъ, изъ ихъ сіяющей глубины предвѣчный образъ мною и *только мною* увидѣнный, узнанный и понятый?

«Въ моей душѣ лежитъ сокровище,
«И ключъ порученъ только мнѣ». (Блокъ)

Наша падшая, ущербная, утратившая полноту природа не вмѣщаетъ полноты реальности, — отсюда мученія и одновременно восторги любви. Отсюда и странная невозможность повѣрить своему счастью въ случаѣ полноты обладанія, которая кстати сказать дѣйствительно до конца врядъ ли вообще возможна во времени. Ибо идеальное и есть всереальное. Вотъ это и есть *primus movens* для философіи идеальнаго-реального бытія, для ихъ мучительной и трагической, хотя порой и неизглаголанно-блаженной діалектики (*).

Проблема эротической любви есть проблема реальности, а потому и проблема цѣнности. Если къ этому присоединить загадку времени, играющую въ Эросѣ первостепенную, хотя большею частью крайне трагическую и мучительную роль (**), то философія Эроса можетъ быть этимъ путемъ поставлена какъ основная философская проблема, правда чрезвычайно специфической окраски.

Эротическая любовь считаетъ всѣ прочія цѣнности, реальности и тѣмъ болѣе отвлеченныя соображенія. Попытка противостоять Эросу съ помощью этики — одно изъ самыхъ жалкихъ предпріятій, какія только можно себѣ представить...

*) Невозможность, недостижимость всецѣло конечной полноты обладанія во времени влечетъ одержимыхъ эротическимъ трансомъ къ смерти. Такова истинная идея геніальнаго откровенія о любви — «Тристана и Изольды» Рихарда Вагнера.

**) Для этики, такъ же какъ для логики проблема времени не имѣетъ значенія — чѣмъ быть можетъ изобличается ложность и дефективность этихъ философскихъ дисциплинъ. Рѣчь здѣсь идетъ о формальной этикѣ и формальной логикѣ.

Перестаешь цѣнить свою и чужую жизнь и Тристанъ, какъ въ сомнабулическомъ трансѣ бросается на мечъ Мелота. Это потому, что любовь въ вѣчности, и ея услада также какъ и ее мученіе уже по ту сторону и несомнѣнно «безсмертія залогъ». Всякая подлинная *Geliebte* дѣйствительно *un sterbliche Geliebte*. Разсудокъ къ тому же всегда этической — во времени, любовь — въ вѣчности, или лучше сказать изъ вѣчности. Отсюда связь самоубійства и любви.

Такъ какъ эротическая любовь занимаетъ верховную ступень въ іерархіи цѣнностей или во всякомъ случаѣ стремится ее занять, то съ нею вступаютъ въ борьбу не на жизнь, а на смерть два діаметрально противоположныхъ начала, здѣсь сходящіеся: монашески-аскетическій ликъ христіанства и утопическій марксо-коммунизмъ. Каждый изъ нихъ стремится изобличить злую призрачность Эроса и замѣнить его опьяненіе, его романтику своею трезвостью, своимъ эмпиризмомъ. И для того, и для другого Эросъ есть прелесть, чертовщина (даймонъ), полу-богъ, превратившійся и для марксо-утопистовъ и для аскетовъ въ бѣса. Если онъ злой призракъ, марево, то зато результаты его дѣйствія въ мірѣ, трагическія конфликты, злостраданіе и смерть представляются несомнѣнными. Къ этому присоединяются еще мотивы борьбы съ эротикой и со всѣмъ, что ее окружаетъ и ею стимулируется во имя своеобразнаго практицизма. Для марксо-утопистовъ эротика есть досадный тормазъ и отвлеченіе на путяхъ общаго дѣла, коллективнаго строительства, реализуемой организаціонной идеи. Для аскетовъ монаховъ Эросъ есть абсолютно чуждое умному дѣланію и путямъ духовнаго восхожденія и созерцанія, низшая душевно-плотская стихія, насквозь пропитанная бѣсовскою отравой, влекущей на дно адово.

Въ марксизмѣ его борьба съ эротикой ясна и понятна. Безобразный Альберихъ проклиняетъ любовь, овладѣваетъ сокровищами міра, и вотъ раздается въ подземельѣ звонъ міриады молотовъ, гдѣ пролетаріи — утрачивая сами и отнимая у другихъ личность и душу, куютъ силу и мощь безликому и безличному коллективу. Но въ монашествѣ здѣсь получается роковой кругъ внутреннихъ противорѣчій, ибо истоки монашества совершенно иные, и подлинная аскеза связана съ видѣніемъ умной красоты и стало быть въ предѣлѣ объектъ ея тотъ же, что и въ эротикѣ. Правда, надо все время имѣть въ виду, что эротика лишь въ рѣдчайшихъ случаяхъ раскрываетъ дверь предѣльнаго созерцанія, чаще же всего въ ней красота становится врагомъ красоты. Но, какъ сказалъ В. В. Розановъ: «Великая красота дѣлаетъ насъ равнодушнымъ къ обыкновенному, а все обыкновенно сравнительно съ Іисусомъ». Однако,

и на промежуточных ступенях этой иерархии ценности и красоты возможны эти задержки, где не только *le mal est l'ennemi du bien*, но и обратно: хорошее или, скажем, посредственное является врагом лучшего, совершенного, и тогда Эрось становится уже действительно злой, минимализирующей и опошляющей силой, ввергающей в ад безобразия и скуки. Все это объясняется тем, что Эрось и смерть являются *путем*, а не целью, и открытие смысла Эроса, как *пути* является одной из величайших заслуг Платона и значительнейших плодов его философского гения. «Пирь» Платона и в еще большей степени ослепительно-прекрасный «Федръ» замечательны не столько раскрытием сущности эротической любви, сколько откровением о ее генезисе, о ее рождении. Никогда не слѣдует забывать, что Эрось может вести не только от Пеніи — бѣдности къ Поросу-богатству, но и обратно, от богатства къ бѣдности и даже совершенной гибели. И если энтузіасты эротики могут указать на образы творческой красоты, возникшіе подъ солнцемъ Эроса, то великій инквизиторъ утопическаго марксизма и міроотреченной аскезы могут указать на безчисленныя жертвы этого страшнаго бога, погубленныя, умерщвленныя безъ надежды воскресенія. Для утопистовъ они вышли въ тиражъ погашенія, не принеся плода въ общемъ дѣлѣ, для аскетовъ они ввергнуты въ бездну смерти второй и послѣдней. И кто знаетъ, быть можетъ, и даже навѣрное, въ началѣ всѣхъ началъ, сама смерть раскрыла свое жерло на путяхъ падшаго, деградирующаго Эроса.

И вотъ утопистъ марксо-коммунистъ и аскетъ-монахъ вступаютъ въ ожесточенную борьбу съ тайной трагической сопряженной двойцы любви и смерти. Любопытно, что приемы этой борьбы по отношенію къ любви приблизительно одинаковы. Они сводятся къ возможно далѣе идущей профанаціи и деградации любви. Марксизмъ для этой цѣли утилизируетъ низменный «медицинскій» фізіологизмъ и низменное фрейдіанство съ его профанирующими и опошляющими тенденціями. Сублимирующая романтика любви отвергается почти въ полицейскомъ порядкѣ, и любовь превращается въ такую же машинную функцію, какъ работа паровой машины и двигателя внутренняго сгоранія. Однимъ словомъ, «безъ черемухи» и «луна съ лѣвой стороны». Вся романтика, весь пылъ вождѣлѣющихъ устремленій направлены на организаціонную идею, которая до конца призвана по желанію марксо-коммунистовъ замѣнить старый Эрось.

Не далеко отъ этой тенденціи и психологія монаховъ аскетовъ. У нихъ тоже ярко и отчетливо звучитъ мотивъ профана-

ції. Съ удивительнымъ и неподобнымъ для монаховъ *esprit mal tourné* вещи именуются «своими именами», хотя именно *эти вещи* названныя будто бы своими именами перестаютъ быть тѣмъ, что за этими названіями скрывается. Грезы любви — это лишь «мечтаніе сатанино» (*σατανική φαντασία*). «Пляшущая убожена именуется любодѣйца діаволя и невѣста сатанина». (*) Бракъ рѣзко, радикально и принципиально оторванъ отъ эротики и превращенъ въ медицинское, хотя и законное средство отъ похоти (*concupiscentiae remedium*) и въ дѣланіе дѣтей (*procreatio prolis*). Передъ нами несомнѣнно грандіозная профанація и «изобличеніе» въ обоихъ случаяхъ. (**) Можно указать еще на третій случай сочетающій въ себѣ предыдущіе два. Геніальный Н. Ф. Федоровъ соединяющій въ себѣ пафосъ организаціонно-технической коллективной идеи и вѣрующаго христіанства, былъ натурой ярко анти-эротической. Для него эротика была лишь признакомъ буржуазно-капиталистическаго общества, да и къ тому же злымъ геніемъ провоцирующимъ войны, то есть массовую смерть, борьбу съ которой Федоровъ ставилъ во главу своей теоріи. Въ системѣ идей Федорова вся эротическая энергія переключается на воскрешеніе отцовъ дѣтьми — «дѣти рожаютъ отцовъ», какъ остроумно замѣтилъ по этому поводу Владиміръ Соловьевъ. Это эроть такъ сказать съ обратнымъ закономъ, или лучше — съ обратнымъ направленіемъ. Надо замѣтить, что борьба со смертью черезъ измѣненіе направленія эротической энергіи и культъ предковъ кладетъ непроходимую грань между геніальной сверхъ-утопіей Федорова и плоской отцеубійственной низостью всѣхъ прочихъ утопій и особенно марксизма. При всемъ томъ эроть у Федорова въ его обычномъ смыслѣ подвергается суровому суду и осужденію.

Какъ понять все это? Стоимъ ли мы дѣйствительно передъ кризисомъ любви, подобно тому, какъ мы уже давно стоимъ передъ кризисомъ брака, семьи и капитализма? И быть можетъ даже возможна постановка вопроса о исчерпаніи нашего эротической любви, о чемъ такъ остроумно повѣда-

*) Выраженіе «Пролога». Еще ужаснѣе полное безпредѣльнаго цинизма «Слово въ день Благовѣщенія» и нелѣпыя каноны этого дня. По сравненіи съ ними «Гавриліада» Пушкина есть просто невинная шалость хулиганствующаго генія.

**) По отношенію къ монашеской аскезѣ это тѣмъ болѣе непонятно и странно, что согласно совершенно правильной формулировкѣ св. Іоанна Лѣствичника «любовь побѣждается любовью» и стало быть, борьба должна вестись не на путяхъ деградирующей профанаціи, но посредствомъ возвышенія сублимаціи. Объ этомъ говоритъ св. Максимъ Исповѣдникъ.

ла Марина Цвѣтаева въ своемъ стихотвореніи на смерть Маяковского:

«Врагъ ты мой родной.
Никакихъ любовныхъ лодокъ
Новыхъ нѣту подъ луной».

Здѣсь мы стоимъ передъ страшной загадкой. И во всякомъ случаѣ много правды въ мнѣніи Н. А. Бердяева, что слово «любовь» испошлено до невозможности его произносить. Въ этомъ дѣлѣ постарались главнымъ образомъ въ буржуазной Европѣ, которая своими печатными и непечатными романами, особенно во Франціи, стремится оправдать ложную легенду о буржуазности эротики.

Другой источникъ трагедіи — смерть — преодолевается въ утопическомъ марксо-коммунизмѣ тоже путемъ профанаціи. Профанація эта идетъ двумя путями. Первый путь — массовый терроръ по отношенію къ уже упомянутому «козлу отпущенія», при которомъ смерть теряетъ по крайней мѣрѣ извнѣ и на первый взглядъ присущій ей изнутри характеръ предѣльной мистериальности, предѣльной тайны и превращается въ фабрикацію труповъ. На отношеніи къ смерти выясняется совершенный цинизмъ, присущій душѣ послѣдовательнаго марксо-коммуниста. Цинизмъ достаточно, но не до конца выявленный въ теоріи историческаго матеріализма. Изъ всѣхъ преступныхъ дѣяній марксо-коммунизма въ частности и революціоннаго террора вообще — профанація смерти несомнѣнно является самымъ непростительнымъ и въ семъ вѣкѣ и въ будущемъ. Ибо если въ погрѣшеніи эротики и красоты уже содержится начало хулы на Духа Святого, то погрѣшеніе святыни смерти есть предѣльная и конечная хула на Утѣшителя, воскрешающаго изъ мертвыхъ. Второй путь профанаціи смерти въ утопическомъ марксо-коммунизмѣ и вообще въ утопіи связанъ съ отверженіемъ личности въ ея метафизичекой тайнѣ. Ибо смерть есть преимущественно и главнымъ образомъ личная трагедія. Каждый умираетъ за себя, и лишь Христосъ — Абсолютная Личность — умеръ за всѣхъ. Нечувствіе, отрицаніе, отверженіе болѣе всего профанируетъ и безчеститъ тайну смерти. Съ христіанской точки зрѣнія идея смерти соединена съ идеей послѣдняго и праведнаго суда. Цинизмъ марксо-коммунистической души вполнѣ послѣдовательно отвергаетъ идею правды и справедливости, идею суда. Революціонные убійства при этой установкѣ совершаются, такъ сказать, разъ и навсегда, причемъ у оставшихся и «чающихъ Христова утѣшенія» послѣднее принципиально отнимается.

Оскомину набило нелѣпое, лживое и пошрое изрѣченіе

«религія есть опіумъ для народа». Съ полнымъ основаніемъ можно утверждать, что утопизмъ вообще и марксо-коммунизмъ въ особенности являются не только опіумомъ, но и настоящей анестезіей превращенныхъ въ опытный матерьялъ человѣческихъ существъ, отъ которыхъ отнято поистинѣ богочеловѣческое право съ достоинствомъ и въ полнотѣ живого бытія и полнотѣ свободы изживать трагедію любви и смерти. Къ сказанному надо еще прибавить, что осуждая утопизмъ за его отношеніе къ трагедіи нисколько не утверждаемъ право на существованіе того строя, гдѣ съ трагедіей не борются. Трагедію вообще нельзя ни признавать, ни отрицать — она есть фактъ падшаго бытія. Правда въ этомъ падшемъ бытіи существуетъ еще другая трагедія — трагедія добываемаго въ потѣ лица хлѣба. Но любовь Христова, помыслившая о чашѣ холодной воды меньшого брата и умножавшая для него хлѣбы — эта любовь отвѣтила на революціонное искушеніе хлѣбами въ пустынь: «не о хлѣбѣ единомъ будетъ живъ человѣкъ, но о всякомъ словѣ изъ устъ Божіихъ».

Трагедія классовой борьбы и ея идеологическая надстройка — воинствующій экономизмъ ложно именуемый то историческимъ, то «діалектическимъ» (sic) матеріализмомъ — всецѣло вкоренены въ трагедію хлѣба. Такимъ образомъ въ марксо-коммунизмъ происходитъ въ сущности не столько профанирующее преодоленіе трагической двойцы любви — смерти, сколько ея замѣна безконечно болѣе страшной и безотрадно-погибельной трагедіей и свирѣпостью воинствующаго экономизма.

В. Н. Ильинъ.

Парижъ.

Ноябрь 1932 г.

НОВЫЯ КНИГИ

Julius Schmidhauser. Der Kampf um das geistige Reich. Hanseatische Verlagsanstalt. Hamburg.

Блестящая, замѣчательная книга, проникнутая профетическимъ духомъ. Ея формальный недостатокъ есть слишкомъ богатое содержаніе, слишкомъ широкій размахъ. Книга Шмитгаузера какъ будто бы посвящена проблемѣ университета, духовной исторіи университета, отъ университета средневѣковаго до университета коммунистическаго. Но проблема университета превращается въ проблему универсума, въ исторію европейскаго духа вообще. И связь всѣхъ проблемъ духа съ университетомъ иногда кажется несущественной. Для насъ русскихъ книга эта представляетъ особенный интересъ и должна быть особо отмѣчена. Ибо первый разъ быть можетъ въ западной мысли такъ рѣшительно утверждается значеніе русскаго православія, русской христіанской мысли въ борьбѣ за духовное царство. Для Шмитгаузера русское православіе, представленное современными религіозными мыслителями, дѣлается внутреннимъ факторомъ въ духовной исторіи Европы. Шмитгаузеръ — протестантъ, но онъ выходитъ за предѣлы протестантизма, ему не свойственна конфессіональная узость, онъ проникнутъ экуменическимъ духомъ. Этимъ онъ очень отличается отъ того современнаго возрожденія протестантизма, которое связано съ бартіанствомъ. Онъ устремленъ къ новой эпохѣ въ христіанствѣ, къ христіанству іоанновому и это сближаетъ его съ русскими духовными исканіями. Книга его боевая и не случайно носить названіе «Борьба». Въ книгѣ есть двѣ разныя части. Она обращена къ прошлому и даетъ характеристику разныхъ духовно-культурныхъ эпохъ и она обращена къ будущему, ведетъ борьбу за духовное царство. Характеристики средневѣковья, ренессанса, реформаціи, просвѣщенія, романтизма — блестящія и иногда очень проникновенныя. Но нѣкоторыя характеристики односторонни и слишкомъ подчинены интеллек-

туальной схемѣ. Такъ односторонняя характеристика средневѣковаго католичества, какъ аристотелизма. Аристотелизмъ былъ господствующимъ элементомъ средневѣковой католической мысли. Но Шмитгаузеръ какъ будто бы забываетъ, что святые и мистики не менѣе существенны для характеристики средневѣковаго католичества, чѣмъ богословы и схоластическіе философы. Шмитгаузеръ съ большой симпатіей говоритъ о русскомъ православіи, но столь же односторонней нужно признать его характеристику православія, какъ платонизма и своеобразнаго гнозиса. Это лишь одно изъ теченій въ русской православной мысли. Платоникомъ былъ Вл. Соловьевъ, платониками можно назвать о. П. Флоренскаго и о. С. Булгакова, какъ платониками были греческіе учителя церкви. Но славянофилы были въ очень малой степени платониками, не можетъ быть названъ платоникомъ Достоевскій, рѣшительнымъ антиплатоникомъ былъ столь характерный русскій мыслитель, какъ Н. Ѳедоровъ. Про себя долженъ сказать, что не вѣрно характеризовать мое міросозерцаніе, какъ платонизмъ. Это противорѣчитъ моему актуалистически-динамическому и персоналистически-антропологическому пониманію христіанства. Для русскаго христіанства характерны также апокалиптическія настроенія и исканіе царства Божьяго, какъ царства правды не только на небѣ, но и на землѣ. Поэтому мнѣ представляется не совсѣмъ вѣрнымъ характеризовать внѣдреніе въ европейское сознаніе русскаго христіанства, какъ Платоновской Академіи. Это вѣрно лишь относительно, лишь въ противоположеніи западному аристотелизму. Шмитгаузеръ утверждаетъ, что столь цѣнимый имъ русскій типъ духовности по преимуществу гностическій и ему не достаетъ сознанія религіознаго значенія проблемы труда. Но исканіе соціальной правды есть по преимуществу русское исканіе и не случайно въ Россіи оказался возможенъ коммунизмъ. Весь послѣдній періодъ моей дѣятельности посвященъ въ значительной степени христіанской постановкѣ соціальнаго вопроса и вопроса о трудѣ. Этотъ мотивъ всегда существовалъ въ русской религіозной мысли XIX вѣка. Но многія черты русской религіозной мысли и русскаго духовнаго типа схвачены Шмитгаузеромъ вѣрно, особенно въ противопоставленіи мысли католической и протестантской.

Съ точки зрѣнія феноменологіи духовно-культурныхъ типовъ книга Шмитгаузера очень богата. Она охватываетъ все духовное содержаніе европейской исторіи. Шмитгаузеръ постоянно примѣняетъ столь характерную для современной нѣмецкой мысли категорію судьбы, совсѣмъ не свойственную мысли французской. Но есть опасность впасть въ историческій

релятивизмъ многообразныхъ типовъ. Шмитгаузеръ христіанинъ и, конечно, признаетъ абсолютность христіанства. Но при такой связанности христіанина судьбой историческаго типа средневѣковья, ренессанса, реформациі, просвѣщенія, романтизма и т.д. очень трудно прорваться къ абсолютности христіанства и трудно дѣлать оцѣнки историческихъ эпохъ духа съ точки зрѣнія Христовыхъ завѣтовъ. Это и есть слишкомъ большая зависимость отъ судьбы, какъ власти времени, власти эпохи. Это особенно чувствуется, когда Шмитгаузеръ переходитъ къ нашей эпохѣ и къ борьбѣ за будущее. Онъ не свободенъ отъ идеализаціи современной эпохи, современной молодежи. Шмитгаузеръ все-таки слишкомъ оптимистъ, онъ слишкомъ оптимистически смотритъ на нашу эпоху. Но наша эпоха очень двойственна и въ ней дѣйствуютъ демоніакальныя силы. Шмитгаузеръ идеализируетъ національ-соціализмъ, хотя онъ въ своихъ оцѣнкахъ остается вполне свободнымъ. Шмитгаузеръ — швейцарецъ, живетъ внѣ Германіи и не долженъ приспособляться къ тому, что приказываетъ гитлеровское правительство. Но его плѣняетъ мистическое народничество, которое онъ видитъ въ гитлеризмѣ, элементъ народно-теллурической. Это самая слабая сторона книги. Гитлеризмъ въ той формѣ, въ какую онъ вылился въ Германіи, есть явленіе духовно-реакціонное и антихристіанское. Соціально это есть возстаніе мелкой буржуазіи и мѣщанства разомъ и противъ пролетарскаго соціализма и противъ всякаго интеллектуальнаго аристократизма. Националь-соціализмъ есть возвратъ къ языческому націонализму и языческому обоготворенію государства и національности, требованіе отъ христіанъ поклоненія Кесарю. Фашизмъ и особенно національ-соціализмъ съ христіанской точки зрѣнія хуже коммунизма, ибо коммунизмъ открыто и прямо объявляетъ себя врагомъ христіанства и преслѣдуетъ христіанъ, фашизмъ же и національ-соціализмъ хочетъ превратить христіанство и церковь въ свое послушное орудіе. У Шмитгаузера недостаточно выявленъ глубокий конфликтъ между націонализмомъ (не национальностью, конечно) и христіанской вселенскостью. Онъ не вполне освободился отъ романтизма нѣмецкаго типа и отъ романтическаго націонализма. Мистическій натурализмъ, столь свойственный нѣмцамъ, есть романтизмъ. Это я ему болѣе всего бы поставилъ въ упрекъ. Национализмъ, столь сейчасъ терзающій міръ, не есть рожденіе новаго міра, а есть смертельныя судороги стараго міра, онъ есть продолженіе міровой войны. Шмитгаузеръ хорошо говоритъ о томъ, что въ 'соціальныхъ движеніяхъ нашего времени сталкиваются вліяніе Маркса и Ницше и вліяніе Ницше повидимому побѣждаетъ. Онъ видитъ это вліяніе въ фашизмѣ, національ-

соціалізмъ, въ одержимости молодежи волей къ могуществу, въ склонности къ диктатурѣ и выдвиганію вождей. Но это соціальное вліяніе Ницше есть самая страшная иронія его посмертной судьбы. Самъ Ницше былъ асоціаленъ, былъ аристократъ духа и, конечно, не принялъ бы соціальныхъ результатовъ своего вліянія. Эти соціальныя результаты есть самое антихристіанское, римско-кесаревское въ ницшеанствѣ. Шмитгаузеръ говоритъ о демоніи государства, но онъ недостаточно рѣзко и отчетливо вскрываетъ антихристіанскій характеръ царства кесаря, стремящагося къ самообоготворенію. Духовное царство, за которое онъ борется, требуетъ борьбы противъ современныхъ притязаній царства кесаря, противъ современныхъ его обоготвореній. Шмитгаузеръ предвидитъ, что на смѣну римско-германской культуры придетъ культура германо-славянская. Подъ славянами тутъ нужно имѣть въ виду главнымъ образомъ русскихъ, сомнительныхъ славянъ. Русская мысль дѣйствительно болѣе связана съ германской мыслью и германской духовной культурой, чѣмъ съ мыслью и культурой латинской или англо-саксонской. И сближеніе тутъ возможно. Но это сближеніе нельзя мыслить въ планѣ государственно-политическомъ. Нѣмецкая, особенно прусская государственность, — наслѣдница Рима по Шмитгаузеру, враждебна Россіи и русскому народу. Нѣмецкій націонализмъ непереносимъ для русскаго сознанія. Нужно дѣлать различіе между умственной и духовной культурой Германіи и ея агрессивнымъ націонализмомъ, ея имперіалистической волей, волей къ экспансіи. Гитлеризмъ враждебенъ старой духовной культурѣ Германіи.

Очень остро и въ значительной степени вѣрно то, что Шмитгаузеръ говоритъ о бартіанствѣ. Существуютъ разныя признанныя формы демоній — демоніи націонализма, этатизма, соціализма и пр. Но есть еще одна демонія — демонія теологизма, демонія теологическаго самомнѣнія и самоутвержденія. Шмитгаузеръ видитъ уклонъ къ этой демоніи въ К. Барть и его направленіи. На это до сихъ поръ не было обращено достаточнаго вниманія. Демонія теологизма представляетъ несомнѣнную опасность для христіанства и всегда его искажала. Въ своей антропологій Шмитгаузеръ видитъ человѣка прежде всего, какъ образъ и подобіе Бога-Творца, и потому тоже какъ творца. Эта точка зрѣнія рѣдко выражается въ западной христіанской антропологій, какъ католической, такъ и протестантской, и она ближе русской христіанской мысли. Также Шмитгаузеръ раскрываетъ начало любви въ духовномъ царствѣ, что совсѣмъ не характерно для протестантизма, ибо въ немъ первична вѣра и все остальное закрывается. Въ борьбѣ Шмитгаузера за духовное царство звучатъ новыя, творческіе христіанскіе мотивы,

онъ выходить за границы историческихъ конфессій. Это особенно цѣнно въ его книгѣ. Формально философски въ его книгѣ недостаточно выяснено, что такое духъ и каково отношеніе духа къ природной стихіи. Но въ книгѣ его чувствуется напряженная духовность. Онъ врагъ интеллектуализма, но онъ можетъ быть придаетъ слишкомъ большое значеніе интеллектуальной сторонѣ религіозной жизни въ своей характеристикѣ христіанскихъ типовъ. Проблема будущаго университета остается все-таки неразрѣшенной. Книга читается съ захватывающимъ интересомъ, написана съ большой концентрированностью и силой, въ своеобразномъ стилѣ и ее можно горячо рекомендовать, она пробуждаетъ и возбуждаетъ христіанскую мысль.

Николай Бердяевъ.

G. I. Hering. Dieu et César. La carence des églises devant le problème de la Guerre.

Въ христіанскомъ мірѣ Запада сейчасъ происходитъ очень интересное явленіе, которое можно было бы назвать пробужденіемъ христіанской совѣсти. Это пробужденіе и очищеніе совѣсти происходитъ пока въ христіанскомъ меньшинствѣ, у большей массы, заполняющей христіанскія церкви всѣхъ вѣроисповѣданій, совѣсть въ отношеніи къ вопросамъ социальнымъ все еще находится въ дремотномъ состояніи. Но всякое новое движеніе духа начинается съ меньшинства. Послѣ дѣла совершеннаго Константиномъ Великимъ, послѣ соединенія христіанской церкви съ царствомъ кесаря христіанская совѣсть въ отношеніи къ жизни социальной подверглась внушеніямъ и давленіямъ государства, она не была свободна и ея сцѣпки и сужденія стали иными, чѣмъ въ первые вѣка христіанства. Сейчасъ христіанство выходитъ изъ Константиновской эпохи и по новому ставятся вопросы связанные съ отношеніемъ христіанства къ велѣніямъ царства кесаря. Всѣ монистическія системы сліянія церкви и государства, царства Божьяго и царства кесаря рухнули и привели къ конфликтамъ, передъ которыми сейчасъ поставлена христіанская совѣсть. Конфликты эти достигли трагической остроты. Христіане принуждены сейчасъ вспомнить объ евангельскихъ завѣтахъ, къ которымъ въ теченіе долгаго времени отношеніе было главнымъ образомъ риторическое. И нѣтъ болѣе остраго конфликта для христіанской совѣсти, чѣмъ конфликты связанные съ отношеніемъ къ войнѣ. Въ этой точкѣ происходитъ абсолютное столкновеніе

между вельніями царства кесаря и призывами царства Божьяго, которое заповѣдано искать прежде всего. Но это не единственный конфликтъ, такой же конфликтъ существуетъ и въ отношеніи къ націонализму вообще, къ социальному вопросу, вопросу о капиталѣ и трудѣ, къ требованіямъ государства, чтобы ему воздавалось не кесарево, а Божье. Все чаще повторяются случаи «*objectionis de conscience*», отказъ отъ воинской повинности по религіознымъ мотивамъ. Протестъ протівъ войны и милитаризма со стороны современныхъ христіанъ, протестъ пробудившейся совѣсти есть протестъ не гуманистическій, а христіанскій. Книга голландскаго протестантскаго теолога Гееринга очень интересна, въ немъ проснулось сознаніе невозможности дальше христіански оправдывать войну. Книга эта по преимуществу историческая и моральная, въ ней нѣтъ большихъ религіозныхъ и метафизическихъ углубленій. Но авторъ даетъ большой матеріалъ. Онъ прослѣдилъ отношеніе христіанъ къ войнѣ, начиная съ Новаго Завѣта и первохристіанства до нашего времени. Ясно видно, какъ мѣняется отношеніе христіанъ къ войнѣ со времени Константина, какъ побѣждаетъ не христіанство, а государство. Геерингъ — радикальный христіанскій пасифистъ, требующій, чтобы христіанскія церкви рѣшительно осудили войну и чтобы христіане по голосу христіанской совѣсти рѣшительно отказывались отъ всякаго участія въ войнѣ. Его точка зрѣнія очень близка такимъ швейцарскимъ христіанамъ социалистамъ, какъ Рагацъ. Недостаточно быть можетъ ясно въ книгѣ Гееринга подчеркнуто различіе между тѣмъ, чѣмъ была война въ прошломъ и чѣмъ она является въ наше время. Война, конечно, есть страшное зло, но въ прошломъ она иногда бывала не только чистымъ зломъ, она была меньшимъ зломъ, относительнымъ добромъ. Но въ нашу эпоху, она стала абсолютнымъ зломъ, грозящимъ истребленіемъ человѣчеству, и съ ней нельзя уже связывать никакихъ доблестей человѣческихъ. А. Филиппъ, профессоръ политической экономіи въ Ліонѣ, протестантъ бартіанскаго направленія и видный дѣятель социалистической партіи, рѣшительно говоритъ въ предисловіи къ книгѣ Гееринга, что война не можетъ уже быть «меньшимъ зломъ», она стала высшимъ и ни съ чѣмъ не сравнимымъ зломъ, проявленіемъ сатаническихъ силъ. И все-таки остается мучительный вопросъ, можетъ ли напр. Франція разоружиться, когда гитлеровская Германія вооружается, предотвратитъ ли это разоруженіе возможность войны? Преодоленіе страшнаго сатаническаго зла войны предполагаетъ глубокій духовный и социальный переворотъ въ человѣческихъ обществахъ. Война и вооруженіе связаны съ современнымъ социальнымъ и государственнымъ строемъ. Преодоленіе

ніе милитаризма емоціонально єсть такожъ прежде всего преодолѣніе націонализма, который въ послѣдніе годы очень усилился. Чтеніе книги Гееринга особенно слѣдуетъ рекомендовать тѣмъ русскимъ православнымъ, которые все еще не могутъ освободиться отъ идеи «христолюбиваго воинства» и «христіанскаго государства», чья христіанская совѣсть не очищена отъ государственныхъ, національныхъ и соціальныхъ интересовъ и внушеній. Между тѣмъ какъ въ XIX в. у лучшихъ представителей русской религіозной мысли христіанская совѣсть возставала противъ соціального зла и неправды въ царствѣ кесаря.

Н и к о л а й Б е р д я е в ъ .

N i c o l a i H a r t m a n n . Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. 1933. Walter de Gruyter. Berlin und Leipzig. 482 стр.

Среди философовъ современной Германіи Николаю Гартману принадлежитъ безспорно одно изъ первыхъ мѣстъ. Онъ вышелъ изъ Марбургской школы, но, какъ и всѣ современные нѣмецкіе мыслители, испыталъ сильное вліяніе феноменологіи Гуссереля. Многие сближаетъ его также съ Максомъ Шелеромъ, который навсегда останется близокъ нашему русскому философскому сердцу. Гартманъ самъ воспринялъ вліяніе русской культуры и былъ въ Петербургскомъ университетѣ.

То, что дѣлаетъ его философію новой, послѣвоенной, и особенно близкой русскому міросозерцанію — это отрицаніе кантіанскаго идеализма и имманентизма (Bewusstseinsidealismus); въ этомъ смыслѣ онъ стоитъ въ оппозиціи къ неокантіанству и сознательно обосновываетъ онтологизмъ. Отъ Канта у него остается именно то, что отрицалъ нѣмецкій идеализмъ, и что является у Канта самымъ геніальнымъ: именно — вещь въ себѣ, ирраціональность бытія. Но изъ этого вытекаетъ утвержденіе, что бытіе шире и фундаментальнѣе познанія; Гартманъ утверждаетъ, что познаніе обосновано въ самомъ бытіи, оно есть событіе въ самомъ бытіи. Въ этомъ его отличіе отъ феноменологіи и отъ Гуссереля, гдѣ остается нѣкоторый идеализмъ сознанія (Bewusstseinsidealismus).

То, что сближаетъ его однако съ Гуссерлемъ (и вмѣстѣ съ тѣмъ съ Кантомъ) это характерное для всей современной философіи отрицаніе спекулятивныхъ построеній, отрицаніе метафизическихъ конструкцій, требованіе базировать на томъ, что непосредственно дано въ феноменахъ, требованіе искать

посредствомъ интуиціи *скрытаго смысла явленій*. Это здоровое наслѣдіе критицизма: наука и философія не должны выдумывать, измышлять, онѣ должны *открывать*.

Есть еще одна поразительная особенность въ философскомъ стилѣ Гартмана: это отсутствіе нѣмецкой темноты, недоговоренности и незаконченности, считавшихся хорошимъ тономъ во времена Гегеля и сохранившихся до Когена и до нашихъ дней. У Гартмана все договорено, доказано, формулировано съ предѣльной точностью. Если есть трудности, то онѣ заключаются въ самихъ проблемахъ. Точность и острота раціональных формулировокъ всегда доведена у него до конца, до встрѣчи съ ирраціональной глубиной бытія. Философія есть для него система чудесъ, система проблемъ. Въ этомъ смыслѣ всякій упрекъ въ безрелигіозности отскакиваетъ отъ этого міросозерцанія: оно утверждаетъ *наличную тайну бытія* и по своему философскому пафосу гораздо интереснѣе для мистика, чѣмъ всѣ наивно-догматическія измышленія богословскаго позитивизма (напр. томизма).

Онтологизмъ Гартмана намѣченъ еще въ его ранней книгѣ «Логика Бытія у Платона» и развитъ въ его «Метафизикѣ Познанія», а въ значительной степени и въ его «Этикѣ». Въ послѣдней книгѣ данъ поразительный категоріальный анализъ *проблемы свободы*: это пожалуй самое глубокое и новое, что мы знаемъ въ этой области (см. объ этомъ подробнѣе въ нашей книгѣ «Этика Преображеннаго Эроса»). Послѣдняя книга Гартмана примыкаетъ съ одной стороны къ его «Этикѣ», съ другой даетъ конкретное примѣненіе тѣмъ принципамъ, которые намѣчены въ его замѣчательной статьѣ «Категоріальные законы». Задача книги показать, что такое духовное бытіе въ отличіе отъ природнаго, каковъ особый модусъ этого бытія, каковы его основныя категоріи. Это та же самая проблема, какая была поставлена Фихте и Гегелемъ, затѣмъ въ наше время Дильтеемъ и Риккертомъ. Н. Бердяевъ ставитъ эту проблему во введеніи къ своей «Философіи Свободнаго Духа».

Гартманъ показываетъ намъ, что духъ существуетъ и является въ трехъ основныхъ формахъ: 1) *персональный духъ*, т. е. личность, духовная индивидуальность, 2) *объективный духъ*, который живетъ и раскрывается въ наукѣ, морали, правѣ, государствѣ, религіи. Это духъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ говорятъ о «духѣ эллинизма», или о «римскомъ духѣ». Наконецъ 3) *объективированный духъ*, который стоитъ предъ нами въ неподвижномъ и законченномъ твореніи, напр. въ произведеніи искусства. Объективный духъ есть духъ живой, онъ точно также живетъ и умираетъ, какъ и духовный индивидуумъ, онъ существуетъ во времени и о немъ трактуетъ исторія. Исто-

рія есть повѣствованіе о жизни объективнаго духа, исторія государства, права, искусства, техники, вообще культуры. Гартманъ отдаетъ должное подлиннымъ открытіямъ Гегеля въ этой области «феноменологіи духа», но отстраняетъ его телеологическую метафизику и его идею, что объективный духъ есть субстанція и сознательный субъектъ исторіи. Объективный духъ народовъ и культуръ живетъ и умираетъ также какъ и духовная личность, но объективированный духъ не умираетъ, потому что не живетъ; только объективированный духъ существуетъ внѣ-временно и сверхъ-временно. Духовное бытіе не есть такимъ образомъ что-то неопредѣленное, неуловимое, существующее только для вѣрующихъ людей, непризнанное наукой; напротивъ, духовное бытіе совершенно очевидно, никѣмъ не можетъ быть отрицаемо, въ немъ протекаетъ вся наша жизнь и о немъ возможно научное знаніе, раскрываемое въ такъ наз. «наукахъ о духѣ». Право, мораль, религія — есть объективное бытіе, хотя и духовное бытіе. Величайшая ошибка смѣшивать объективно-сущее съ вещами, предметами, объектами.

Понять тотъ особый способъ существованія, какимъ обладаетъ духъ и прежде всего персональный духъ, значитъ развернуть всѣ категоріи бытія, всѣ ступени бытія, ибо духъ есть высшая ступень въ этой іерархіи категорій. Бытіе духа предполагаетъ, что уже существуетъ бытіе матеріи, бытіе органической жизни, наконецъ, бытіе психическое. Каждая изъ этихъ ступеней является условіемъ возможности для слѣдующей высшей: такъ нѣтъ организма, если нѣтъ матеріи; нѣтъ психическаго бытія, если нѣтъ организма; наконецъ, нѣтъ духа, если нѣтъ тѣла и души, въ которыхъ онъ какъ бы воплощенъ и надъ которыми возвышается. Это отношеніе ступеней называется у Гартмана отношеніемъ оформленія и надстройки (*Überformungs- und Überbauungsverhältniss*). Духъ покоится на всѣхъ низшихъ ступеняхъ бытія, какъ на своемъ фундаментѣ (*Aufrufen*). Основное положеніе Гартмана: нѣтъ свободно витающаго духа! *Es giebt keinen schwebenden Geist*, нѣтъ отрѣшеннаго духа. Духъ является намъ только въ своихъ воплощеніяхъ, тѣлесныхъ и душевныхъ. Однако такое утвержденіе не означаетъ никакого матеріализма или психологизма. Можно сказать даже, что «воплощеніе» есть прямая противоположность матеріализма, ибо утверждаетъ высоту, самостоятельность и свободу духа, но не оторванность духа, не отрѣшенный спиритуализмъ. Особенно цѣннымъ является то положеніе, что духъ возвышается надъ душою. Въ нашей терминологіи мы могли бы сказать такъ: духъ не есть ни сознаніе, ни подсознаніе, онъ есть сверхсознаніе. Самымъ цѣннымъ завоеваніемъ новѣйшей философіи является преодоленіе пси-

хологизма, совершенное какъ нео-кантіанцами такъ и Гуссерлемъ, и оно показываетъ, что категоріи душевнаго бытія не суть высшія и послѣднія: надъ ними возвышаются категоріи бытія духовнаго. Если онѣ предполагаютъ фундаментъ душевности и тѣлесности, то все же онѣ вполнѣ свободны и автономны, имѣютъ свою собственную особую закономѣрность, которая не есть ни закономѣрность механической природы, ни закономѣрность психическихъ процессовъ.

Нѣтъ возможности иамѣтить въ рецензіи все богатство содержанія этой замѣчательной книги. Никакая современная философія культуры, философія исторіи, философія духа не можетъ ее обойти. Проблемы искусства, стиля, традиціи, языка находятъ въ ней совершенно новое освѣщеніе. Гартманъ по своему духу ближе къ покойному Шелеру, нежели къ Гейдеггеру: онѣ гораздо мужественнѣе и здоровѣе. Гейдеггера, гораздо болѣе чувствуетъ космическую глубину бытія, присутствіе въ немъ Софіи, мудрости; онѣ не отравленъ подобно Гейдеггеру ужасами Киркегарда. Гартманъ античнѣе и классичнѣе. Въ немъ живетъ эллискій пафосъ познанія, который ничего не боится и ничего не хочетъ, кромѣ правды. Поразительно то, до какой степени этотъ пафосъ научной объективности, свободный отъ всякаго пророческаго напора, дѣйствуетъ однако на читателя, какъ глубочайшій призывъ къ свободѣ духа и къ самосозиданію личности, къ овладѣнію своей душой, къ построенію духовнаго бытія изъ матеріаловъ своей психической и органической жизни.

Пожалуй самымъ оригинальнымъ, новымъ и глубокимъ у Гартмана является его изслѣдованіе о сущности *персональнаго духа*, иначе говоря, личности, глубочайшаго и сокровеннаго центра человѣка. Онѣ осуществляетъ здѣсь Шелеровскій замыселъ антропологіи. Человѣкъ содержитъ въ себѣ всѣ категоріи бытія и самъ является высшей категоріей бытія въ качествѣ персональнаго духа. Нѣтъ болѣе неопредѣленнаго слова, которымъ болѣе злоупотребляли бы въ метафизикѣ и теологіи, нежели слово *духъ*. Онѣ не есть «простая» духовная субстанція, какъ думала старая метафизика. И не «субстанція», и не «простая», — а цѣлый узелъ категорій, сущностей и смысловъ, заключенныхъ въ томъ, что мы называемъ лицомъ. Гартманъ производитъ здѣсь сложный категоріальный анализъ. Основные моменты таковы: персональный духъ есть 1) *умъ*, познающій субъектъ, способный *познавать объективно*, судить и оцѣнивать объективно, объективность есть сущность духа. Напротивъ, душа погружена въ субъективность, опредѣляется субъективными интересами и установками сознанія. 2) Персональный духъ есть *свободное творчество*,

способность предвидѣть и предопредѣлять (Providenz und Predestination). 3) Персональный духъ есть *знаніе добра и зла*. Онъ есть носитель и проводникъ цѣнностей (Wertbewusstsein). Нетрудно въ этихъ категоріяхъ личности узнать предикаты Божества: Творецъ, Логосъ, предвидѣніе и предопредѣленіе. Это и не удивительно, если Богъ есть духъ, и если Богъ есть личность. Какъ и всегда Гартманъ не дѣлаетъ здѣсь никакихъ богословскихъ выводовъ. Но выводъ напрашивается самъ собою: или человѣкъ богоподобенъ, или Богъ челоуѣкоподобенъ. Во всякомъ случаѣ связь личности съ Абсолютнымъ несомнѣнна: въ личности есть нѣчто абсолютное. И къ Абсолютному мы поднимаемся не иначе, какъ черезъ личность. Что и понятно, если личность стоитъ на вершинѣ іерархической лѣстницы бытія.

Не слѣдуетъ однако думать, что, изслѣдуя этотъ удивительный узелъ категорій, Гартманъ думаетъ дать раціональную конструкцію личности. Напротивъ, онъ показываетъ, что личность, самость, всего болѣе ирраціональна: «сущность духа, то категоріально новое, что дано въ немъ, что радикально отличаетъ его отъ всякаго иного бытія, есть вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно непроницаемое, наиболѣе ирраціональное, алогическое и трансъинтеллигибельное». Личность нельзя не признать и вмѣстѣ съ тѣмъ ее нельзя познать: она — *unverkennbar und unerkennbar*. И это потому такъ, что самосознаніе совершенно непохоже ни на какое предметное познаніе: здѣсь нѣтъ дистанціи субъекта отъ объекта, нѣтъ ихъ противопоставленія. Но «самымъ удивительнымъ и таинственнымъ въ личности, ея высшимъ даромъ — является свобода, то, что въ ней наиболѣе метафизично и богоподобно».

Главное возраженіе, которое мы могли бы сдѣлать Гартману, заключается въ слѣдующемъ. Онъ говоритъ: «не существуетъ свободно витающаго духа» и доказываетъ это тѣмъ, что духъ «покоится» на фундаментѣ низшихъ ступеней бытія. Намъ напротивъ кажется, что свобода духа и его «витаніе» составляютъ самую его сущность: онъ свободно витаетъ въ своей способности *познанія, воображенія и творчества*. Базисъ законовъ природы, какъ это въ сущности признаетъ и Гартманъ, нисколько не устраняетъ возможности свободного витанія, какъ тяготѣніе земли не устраняетъ возможности свободного полета надъ землей. Гартманъ, конечно, правъ во всѣхъ своихъ категоріальныхъ утвержденіяхъ и въ своемъ отрицаніи отрѣшеннаго, изолированнаго духа. Но какъ разъ такой *изолированный духъ*, отрѣзанный отъ низшихъ категорій бытія, былъ бы несвободенъ и не могъ бы «витать» надъ ними. Для духа все служитъ объектомъ познанія и средствомъ воплощенія,

онъ есть «всяческая во всемъ» и въ этомъ заключается его свободное витаніе, которое всего ярче можно усмотрѣть въ его сверхвременности и сверхпространственности.

Намъ кажется еще, что Гартманъ, вполне правильно исходя для познанія духа изъ тѣхъ его проявленій, которыя наиболѣе наглядны безспорны и познаваемы, не исчерпалъ однако глубины и не достигъ высоты духа, хотя и встрѣтился лицомъ къ лицу съ таинственной глубиной самости. Въ личности есть нѣчто *сверхличное*, ускользающее отъ всякаго познанія и воздѣйствія. Здѣсь чувствуется какая то высшая категория, которая несомнѣнно присутствуетъ и которую мы не можемъ схватить. Быть можетъ это и есть само Абсолютное. Христіанская и индійская мистика много сдѣлала для углубленія въ эту тайну самосознанія. Гартманъ на нашъ взглядъ все же нѣсколько урѣзалъ духъ, какъ бы обрѣзалъ ему крылья; но это объясняется тѣмъ, что онъ искалъ точку опоры «Дай мнѣ на чемъ я могу стоять». Духъ же, по сравненію Плотина, стоитъ ногами на землѣ, а главою своею возвышается за предѣлы небесной сферы.

Б. Вышеславцевъ.

Imp. de Navarre, 5, r. des Gobelins, Paris (XIII^e)

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО УСТРОЙСТВА РУССКОЙ ПАТРИАРШЕЙ ЦЕРКВИ

Вопросъ объ организаціи Русской Патриаршей Церкви, несомнѣнно, является актуальнымъ въ наше время. Когда она создаетъ свое единство, всѣ церковные отколы въ Россіи уже пережили себя или влечать самое жалкое существованіе. Несмотря на это, здѣсь, за рубежомъ, сознательно или несознательно не видятъ этого единенія вѣрующаго народа, именно, въ Патриаршей церкви.

Еще не такъ давно Константинопольскій Патриархъ, созывая на Афонѣ предсоборъ, пригласилъ на него делегатовъ отъ Патриаршей церкви и обновленчества. При этомъ делегаты были приглашены даже не въ качествѣ полноправныхъ членовъ предсобора, а какъ представители неорганизованныхъ церковныхъ теченій въ Россіи.

Намъ въ другомъ мѣстѣ (*) пришлось уже указать на совершившійся переломъ русской церковной смуты. Въ настоящее время намъ предстоитъ подчеркнуть нѣкоторый творческій процессъ возстановленія церковной организаціи, разрушенной живоцерковнымъ расколомъ. Изученіе этого процесса должно показать, насколько жизнеспособной оказалась Русская Патриаршая Церковь. Она возстановила и приспособила свое устройство къ тѣмъ чрезвычайно тяжелымъ условіямъ, въ которыхъ ей пришлось существовать. Но, приспособляя къ этимъ условіямъ свое устройство, она ни въ чемъ не отступила отъ основныхъ принциповъ церковнаго строя и исторически сложившихся формъ ея устройства. Изученіе соответствующихъ фактовъ съ несомнѣнностью, намъ кажется, убѣждаетъ въ этомъ.

*) Стратоновъ — «Русская Церковная смута». Берлинъ, 1932.

1. *Русская Патріаршая Церковь.*

Названіе церкви русской понятно само по себѣ и не требуетъ особаго коментарія. Что касается названія патріаршей, то мнѣ кажется умѣстнымъ указать, какъ возникло впервые это названіе, тогда будетъ понятно и значеніе этого опредѣленія.

Оно ведетъ свое начало отъ времени Св. Патріарха Тихона и возникло въ самый острый моментъ борьбы съ живоцерковнымъ расколомъ. Церковную организацію, сохранившую вѣрность вѣрѣ, священнымъ канонамъ и церковной власти, противники ея стали называть «Тихоновской», «Патріаршей» и «Старой» церковью, а тѣхъ, кто безъ сомнѣнія послѣдовалъ за Патріархомъ, — «тихоновцами», «патріархистами» или «староцерковниками». Несмотря на то, что многимъ тогда эти названія казались опасными, ихъ приняли и сторонники этой организаціи.

Если первое названіе указываетъ на лицо, которое стало центромъ этой организаціи, т. е. Патріарха Тихона, то второе подчеркиваетъ тотъ строй, который эта организація старалась сохранить среди всѣхъ испытаній, выпавшихъ на ея долю.

Черезъ Патріарха Тихона эта церковь соприкасается съ многовѣковой исторіей христіанства на Руси и только она одна можетъ установить связь съ прошлымъ Русской церкви. Возстановленное въ 1917 году русское патріаршество замѣнило предшествовавшей ему синодальный строй и возобновило исторически сложившуюся форму патріаршаго управленія. Св. Патріархъ Тихонъ былъ первымъ, по возстановленіи, и одиннадцатымъ, со времени учрежденія, патріархомъ Русской церкви. Русское же патріаршество ведетъ свое начало преемственно отъ митрополитовъ всея Руси, управлявшихъ Русской церковью въ теченіе шести столѣтій. Итакъ, Патріаршая церковь имѣетъ длинную родословную, уходящую далеко въ глубь вѣковъ вплоть до первоначальной организаціи церкви на Руси, и, поэтому, она, дѣйствительно, является «старой».

Независимо отъ этого, эта организація, въ ея настоящемъ видѣ, исходнымъ моментомъ своего современнаго устройства почитаетъ дѣятельность Св. Патріарха Тихона.

2. *Возстановленіе патріаршества.*

Въ моментъ своего возникновенія Русская церковь, по видимому, была организована въ видѣ автокефальной епископії или архіепископії. Въ IX и X столѣтіяхъ подъ автокефаліей этого рода подразумѣвали церковную организацію, ко-

торая непосредственно зависѣла отъ Константинопольскаго патріарха, минуя всѣ посредствующія инстанціи; митрополитовъ и экзарховъ. Во главѣ подобной организаціи стоялъ епископъ, который и являлся носителемъ церковной власти.

Преобразование архіепископіи въ митрополичій округъ не устранило единоличной власти въ Русской церкви. Митрополитъ сталъ «первымъ епископомъ», главою русскихъ епископовъ, старѣйшиной, начальствующимъ, какъ опредѣляютъ его положеніе древне-русскіе памятники. На ряду съ первымъ епископомъ получилъ огромное значеніе и соборъ русскихъ епископовъ, какъ собраніе, на которомъ митрополитъ разсуждалъ «со своею братіею» — епископами о дѣлахъ, касавшихся всей Русской церкви. Только въ концѣ X или началѣ XI вѣка стало возможнымъ существованіе собора епископовъ на Руси, такъ какъ только съ этого времени появляется въ Русской церкви рядъ епископій. Такимъ образомъ, создалась полнота церковной организаціи: митрополитъ, носитель идеи единства и постоянно дѣйствующая власть въ церкви и соборъ, какъ органъ церковно-общественный. Этотъ строй соотвѣтствовалъ и церковнымъ правиламъ, и существу устройства Русской церкви, представлявшей въ это время изъ себя совокупность епископій, представителями и предстоятелями которыхъ были русскіе епископы. Подобно тому, какъ епископы представляли свои епархіи, такъ и «митрополитъ всей Руси» представлялъ всю Русскую церковь. Итакъ, въ это время церковная власть принадлежала митрополиту и собору.

Этотъ строй сохранился вполнѣ съ учрежденіемъ въ Россіи, въ концѣ XVI вѣка, патріаршества. Русскіе патріархи XVII столѣтія, по существу, тѣ же начальствующие епископы, какъ и предшествовавшіе имъ митрополиты. Учрежденіе патріаршества и признаніе православнымъ востокомъ автокефаліи Русской церкви (полной ея самостоятельности) возвысило ее, санкціонировало совершившійся фактъ, но не внесло ничего новаго во внутренній строй Русской церкви. Поэтому, патріаршее устройство самымъ тѣснѣйшимъ образомъ связано съ предшествовавшимъ ему строемъ Русской церкви. Церковная власть въ это время принадлежала патріарху и собору. Соборъ былъ учрежденіемъ, дѣйствовавшимъ по временамъ, патріархъ же дѣйствовалъ все время, и на ряду съ нимъ не было другого полномочнаго органа, который дѣйствовалъ бы тоже постоянно. Патріархъ осуществлялъ управленіе черезъ подвѣдомственные ему приказы, которые однако не имѣли никакого самостоятельнаго значенія, что видно хотя бы изъ того, что эти приказы являлись и органами управленія патріаршей области (епархіи).

Въ XVII вѣкѣ возникаетъ форма и временной церковной власти въ лицѣ патріаршаго мѣстоблюстителя. За время существованія въ Русской церкви патріаршества, т. е. въ XVII столѣтіи, мѣстоблюстительство функционировало не такъ рѣдко, иногда на протяженіи нѣсколькихъ лѣтъ. Наличие института мѣстоблюстительства обеспечивала преемство церковной власти, сосредоточивая полноту таковой въ рукахъ временнаго ея носителя на все междупатріаршее время. Бывали случаи, что власть церковная перешла изъ рукъ одного мѣстоблюстителя къ другому, прежде, чѣмъ былъ избранъ постоянный носитель этой власти. Принимая выше изложенное, мы можемъ назвать функционировавшій строй Русской церкви **п а т р і а р ш и м ъ**, съ которымъ неразрывно связана дѣятельность соборовъ.

Реформа Петра Великаго въ корнѣ измѣнила строй Русской церкви, передавши власть ограниченной, по составу, коллегіи вмѣсто патріарха и прекративши созывы соборовъ. Этимъ былъ нанесенъ ударъ не только единоличности церковнаго управленія, но и соборности. Вновь созданный строй не былъ развитіемъ предшествующаго, а представлялъ нѣчто вновь созданное на совершенно иныхъ началахъ, чуждыхъ всему прошлому. Двухсотлѣтнее существованіе этого строя извратило церковно-правовое сознаніе русскаго общества, но не могло совершенно заглушить стремленіе къ возстановленію соборнаго устройства на болѣе широкомъ церковно-общественномъ фундаментѣ.

Стремленіе къ созыву Помѣстнаго Собора выявилось въ началѣ XX вѣка въ дѣятельности Предсоборнаго Присутствія. Мысль же о возстановленіи патріаршества не была осознана церковнымъ обществомъ въ такой степени, въ какой было распространено стремленіе къ созыву собора. Въ этомъ же присутствіи раздавались голоса противъ патріаршества.

Помѣстный Соборъ не былъ созванъ при старомъ режимѣ. Первый, послѣ двухсотлѣтняго перерыва, соборъ былъ открытъ только въ половинѣ августа 1917 года. Даже въ моментъ открытія его идея возстановленія патріаршества не пользовалась признаніемъ среди членовъ. Однако, этотъ вопросъ, самъ по себѣ, долженъ былъ встать передъ соборомъ, который могъ его рѣшить такъ или иначе, но обойти молчаніемъ не могъ.

По мѣрѣ развитія соборной работы все болѣе и болѣе выяснялась насущная необходимость возстановленія власти «перваго епископа». Наконецъ, 4 ноября было рѣшено возстановить патріаршую форму управленія въ Русской церкви. Въ день Введенія во храмъ Пресвятой Богородицы (21 ноября

ст. ст. 1917 года) состоялась интронизация Московскаго Митрополита, Тихона, на Всероссійскій Патріаршій Престолъ.

3. Новый строй Русской церкви.

Возстановленіемъ патріаршества не закончилась дѣятельность собора. Предстояло создать еще организацію высшаго церковнаго управленія. Не вдаваясь въ подробности вновь созданной организаціи, намѣтимъ ея основныя черты.

Патріархъ занялъ положеніе «первоіерарха» Русской церкви, т. е. главы русскихъ епископовъ, безъ воли котораго они, согласно канонамъ, не могли ничего предпринимать, выходящаго за предѣлы управленія ввѣренной каждому изъ нихъ епархій. Патріарху усвоается титулъ: «Святѣйшества, Великаго Господина и Отца». Являясь равнымъ всѣмъ епископамъ, по сану архіерейства, онъ въ тоже время — «первоіерархъ», что вполне соотвѣтствуетъ понятію «перваго епископа».

Патріархъ созываетъ соборы, предсѣдательствуетъ на нихъ, сносится съ автокефальными церквами, какъ отъ имени собора, такъ и отъ своего собственнаго, имѣетъ право помилованія и сокращенія сроковъ церковныхъ наказаній. Ему одному принадлежитъ право обращенія ко всѣй Русской церкви съ учительными и пастырскими посланіями. Онъ имѣетъ право подавать совѣты всѣмъ русскимъ епископамъ, какъ по поводу исполненія ими архипастырскихъ обязанностей, такъ и ихъ личной жизни. Патріархъ принимаетъ жалобы на архіереевъ, даетъ имъ направленіе, заботится о своевременномъ замѣщеніи архіерейскихъ кафедръ, имѣетъ право посѣщенія епархій.

Возстановленіе патріаршества поставило вопросъ и о замѣстительствѣ на случай отсутствія патріарха. Согласно п. 12 Определенія Собора, отъ 8 декабря 1917 года, мѣсто патріарха въ Священномъ Синодѣ и Высшемъ Церковномъ Совѣтѣ заступаетъ старѣйшій изъ членовъ Синода. Такимъ образомъ, старѣйшій членъ Синода, до извѣстной степени, замѣняетъ патріарха въ руководствѣ дѣятельностью высшихъ церковныхъ учрежденій, воспринимая автоматически функціи предсѣдателя не только Синода, но и Совѣта, членомъ котораго онъ могъ и не состоять. Вся же полнота церковной власти съ момента смерти патріарха переходитъ къ высшимъ установленіямъ: Синоду и Совѣту.

Однако, 10 августа 1918 года было Соборомъ принято постановленіе о Мѣстоблюстителѣ Патріаршаго Престола. Онъ избирается соединеннымъ собраніемъ Синода и Совѣта и имѣетъ обязанность созвать Соборъ для выбора патріарха. Другія же функціи патріаршей власти мѣстоблюститель раздѣляетъ съ

Синодомъ, какъ то: въ отношеніи права сношенія съ автокефальными церквами, обращенія съ посланіями къ церкви и замѣщенія архіерейскихъ кафедръ. Изъ изложеннаго ясно, что къ мѣстоблюстителю права переходятъ не въ полномъ объемѣ, а значеніе Синода возрастаетъ, что и получаетъ выраженіе въ установленномъ поминаненіи, въ это время, за богослуженіями, на ряду съ именемъ мѣстоблюстителя, и Священнаго Синода. Постановление Собора 1918 года измѣняло декабрьское постановление 1917 г. того же собора въ томъ смыслѣ, что имъ былъ возстановленъ въ Русской церкви институтъ мѣстоблюстительства, а роль старѣйшаго члена Синода сведена до предсѣдательствованія на первомъ соединенномъ собраніи Синода и Совѣта для выбора мѣстоблюстителя.

Священный Синодъ и Высшій Церковный Совѣтъ являлись, по постановленію Собора, постоянно дѣйствующими высшими церковными органами. Вѣдѣнію Синода подлежали дѣла вѣроученія, вопросы богослужебные и церковная дисциплина. Въ составъ его входило 12 членовъ въ епископскомъ санѣ. Митрополитъ Кіевскій состоялъ постояннымъ его членомъ. Шесть членовъ избирались Соборомъ на три года. Пять вызывались для присутствованія въ Синодѣ на одинъ годъ по очереди изъ слѣдующихъ группъ епархій, по одному изъ каждой группы: Сѣверно-Западной, Юго-Западной, Центральной, Восточной и Сибирской съ миссіями: Японской, Китайской и Урмійской.

Вѣдѣнію Высшаго Церковнаго Совѣта подлежали: церковная администрація, хозяйство, школы и юрисконсультская часть. Въ составъ этого учрежденія входили пятнадцать членовъ: три члена по избранію Синода изъ числа его членовъ, слѣдовательно, въ епископскомъ санѣ; остальные двѣнадцать избирались Соборомъ съ такимъ расчетомъ: одинъ монахъ изъ числа монастырскихъ, пять клириковъ и шесть мірянъ. Клирики могли избираться изъ всѣхъ степеней клира вплоть до псаломщиковъ.

Постановленіемъ Собора предусмѣтрѣны также и соединенныя собранія высшихъ церковныхъ органовъ. Патріархъ предсѣдательствуетъ, какъ въ каждомъ изъ этихъ учрежденій, такъ и на соединенномъ ихъ собраніи. Высшіе органы рѣшаютъ всѣ дѣла, порожденныя неполнотою и неясностію законовъ и соборныхъ опредѣленій. Такимъ образомъ, высшимъ церковнымъ органамъ принадлежитъ право толкованія и даже восполненія законовъ и соборныхъ опредѣленій.

Хотя патріархъ и надѣленъ огромнымъ правомъ: приостанавливать рѣшенія высшихъ церковныхъ органовъ и принимать самостоятельныя рѣшенія и приводить изъ въ исполне-

ніе (п. 20 Соборнаго опредѣленія отъ 7 декабря 1917 года) вопреки даже рѣшеніямъ этихъ органовъ, однако изъ того же Соборнаго опредѣленія ясно, что «управленіе церковными дѣлами принадлежитъ Всероссійскому Патріарху совмѣстно съ Священнымъ Синодомъ и Высшимъ Церковнымъ Совѣтомъ». Такимъ образомъ, эти два церковныхъ учрежденія какъ бы получили частицы власти и не были только органами управленія патріарха. Этимъ существенно отличался церковный строй, созданный Соборомъ 1917-18 гг., отъ прежняго патріаршаго строя, существовавшего въ XVII вѣкѣ.

Итакъ, послѣдній Русскій Помѣстный Соборъ, возстановивши патріаршество, не возстановилъ прежняго церковнаго строя, создалъ «новый строй». Существенными отличіями «новаго строя» отъ стараго были: 1) большая сложность церковнаго аппарата, 2) нѣкоторое раздробленіе постоянно дѣйствующей церковной власти и 3) возстановленіе мѣстоблюстительства съ функціями болѣе ограниченными, чѣмъ патріаршія.

4. Установленіе «чрезвычайнаго строя» въ Русской церкви.

Во время дѣятельности Помѣстнаго Собора можно было оспаривать то положеніе, что столь сложный строй, какимъ былъ, какъ мы видѣли, «новый строй» не необходимъ для веденія текущихъ церковныхъ дѣлъ и что онъ превышаетъ финансовыя возможности церкви, требуя значительныхъ матеріальныхъ средствъ на свое содержаніе. Еще во время дѣятельности Собора обнаружилось, что для чрезвычайныхъ условій, которыя создались въ жизни церкви, этотъ строй оказался чрезмѣрно сложнымъ. Правильное его функціонированіе было тѣсно связано съ возможностью регулярнаго созыва собора. Безъ этого послѣдняго условія церковныя учрежденія, пополняемыя соборомъ черезъ каждые три года, оказались лишенными полномочнаго состава. Только одинъ Патріархъ сохранилъ свои полномочія, бывшія пожизненными. Въ 1922 году истекли полномочія большинства состава Синода и всего состава Совѣта.

Съ прекращеніемъ полномочій членовъ этихъ учреждений отпадали и нѣкоторыя частицы церковной власти. Между тѣмъ наступили исключительныя и тяжелыя для церкви времена, требовавшія не только полноты, но и концентраціи власти. Выходъ былъ предуказанъ тѣмъ же Соборомъ, который создалъ столь сложный аппаратъ, такъ сказать, для обычныхъ условій церковной жизни. Онъ же предоставилъ Св. Патріарху Тихону исключительныя права при наличіи въ жизни церкви исключительныхъ условій вплоть до единоличной пере-

дачи всей полноты церковной власти другому лицу или какому либо учрежденію.

На основаніи такого постановленія Собора въ концѣ 1920 года соединенное собраніе Синода и Совѣта рѣшило преподать соотвѣтствующія указанія на мѣста. Это постановленіе сформулировано слѣдующимъ образомъ: «Циркулярнымъ письмомъ отъ имени Его Святѣйшества преподать епархіальнымъ архіереямъ для руководства въ потребныхъ случаяхъ нижеслѣдующія указанія: 1) Въ случаѣ если Св. Синодъ и В. Ц. Совѣтъ по какимъ либо причинамъ прекратятъ свое церковно-административную дѣятельность, епархіальные архіереи за руководящими указаніями и за разрѣшеніемъ дѣлъ, по правиламъ восходящимъ къ высшему церковному управленію, обращаются непосредственно къ Святѣйшему Патріарху или къ тому лицу и учрежденію, которое будетъ для этого указано Св. Патріархомъ». Такимъ образомъ, въ рукахъ Патріарха сосредоточивалась вся полнота церковной власти. Если до сихъ поръ Патріархъ былъ носителемъ идеи церковнаго единства, то теперь при извѣстныхъ обстоятельствахъ онъ дѣлался единственнымъ сосредоточіемъ всей полноты церковной власти.

Мы уже говорили, что полномочія членовъ Св. Синода, избранныхъ соборомъ, а равно и всѣхъ членовъ Церковнаго Совѣта прекращались въ 1922 году. Составъ Синода съ этого времени пополнялся властью Патріарха, а В. Ц. Совѣтъ прекратилъ свое существованіе.

Въ ближайшее же время Святѣйшему пришлось использовать во всей полнотѣ предоставленныя ему полномочія. Въ связи съ лишеніемъ Патріарха свободы, онъ передалъ управленіе церковью Митрополиту Ярославскому Агафангелу. Передача власти была совершена слѣдующимъ актомъ, отъ 16 мая 1922 года: «Вслѣдствіе крайней затруднительности въ церковномъ управленіи, возникшей отъ привлеченія меня къ гражданскому суду, почитаю полезнымъ для блага церкви поставить Ваше Высокопреосвященство (мит. Агафангела) во главѣ церковнаго управленія до созыва собора». Въ связи съ передачей власти мит. Агафангелъ, 16 іюня 1922 года, обратился къ Русской церкви съ посланіемъ, въ которомъ между прочимъ писалъ: «Я почитаю своимъ долгомъ, по вступленіи въ управленіе дѣлами церкви, созывъ Помѣстнаго Собора». Далѣе подтверждая широкія полномочія епархіальныхъ преосвященныхъ въ дѣлахъ правленія на мѣстахъ, онъ однако добавляетъ: «Въ сомнительныхъ случаяхъ обращайтесь къ нашему смиренію». Отсюда ясно, что мит. Агафангелъ воспринялъ на себя всю полноту церковной власти. Его положеніе совсѣмъ не походило на предусмотрѣнное законодательствомъ Собо-

ра 1917-18 годовъ положеніе Мѣстоблюстителя. Онъ получилъ власть не отъ высшихъ церковныхъ органовъ, а непосредственно отъ патріарха и въ томъ ея объемѣ, въ какомъ эта власть оказалась въ рукахъ послѣдняго къ моменту этой передачи.

Въ это время Патріархъ обладалъ всей полнотой власти, такъ какъ выборныхъ органовъ уже не существовало. По освобожденіи, Патріархъ Тихонъ тотчасъ воспринимаетъ на себя власть и создаетъ при себѣ небольшой органъ, въ составѣ всего четырехъ архіереевъ, который, конечно, не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія и явился не участникомъ въ церковной власти, а исполнительно-совѣщательнымъ органомъ при Патріархѣ.

Такимъ образомъ устанавливается въ Русской церкви чрезвычайный строй. Характерной чертой его является: 1) чрезвычайность полномочій Патріарха, 2) временность самаго строя: онъ можетъ существовать только до созыва собора, отъ котораго и зависитъ возстановить предусмотрѣнный послѣднимъ законодательствомъ строй или превратить чрезвычайный въ постоянный или даже создать какой либо новый. Нѣкоторая доля власти въ составѣ полномочій Патріарха носить также временный характеръ.

Несмотря на всю чрезвычайность этого строя, онъ возникъ легально и оказался исключительно цѣлесообразнымъ въ той реальной обстановкѣ, въ которой пришлось Русской церкви существовать. Въ заключеніе, нельзя не отмѣтить, что «чрезвычайный строй» болѣе соответствовалъ тому историческому устройству Русской церкви, которое существовало при первыхъ десяти патріархахъ.

5. Власть преемниковъ Патріарха послѣ его кончины.

Цѣлесообразность этого строя подчеркивается еще тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ оказался болѣе способнымъ обезпечить преемство церковной власти. Мы уже видѣли, что въ исключительныхъ обстоятельствахъ, въ 1922 году, св. Патріарху пришлось воспользоваться правомъ передачи власти. Одной изъ главныхъ заботъ почившаго Первосвятителя, послѣ полученія свободы, было обезпечить преемство церковной власти и въ дальнѣйшемъ. Уже въ ноябрѣ 1923 года былъ составленъ актъ о передачѣ власти съ указаніемъ трехъ лицъ, которымъ власть передавалась. Въ 1925 году, въ связи съ перемѣнами, происшедшими въ составѣ русской іерархіи, въ отмѣну акта 1923 года былъ составленъ новый актъ.

Въ виду большой важности этого акта считаю необходимымъ привести выдержку изъ него, которая должна ясно показать объемъ власти, переданной этимъ актомъ преемникамъ. Въ актѣ, отъ 7 января, читаемъ: «Въ случаѣ нашей кончины наши патріаршія права и обязанности до законнаго выбора патріарха предоставляемъ»... Итакъ, передаются права и обязанности, и лицо, которое восприметъ ихъ, восприметъ въ томъ объемѣ, въ какомъ они лежали на Патріархѣ. Въ актѣ нѣтъ никакихъ указаній на какія либо ограниченія правъ преемника. Это вполне понятно: на него легли всѣ обязанности и вся отвѣтственность, какія лежали и на издавшемъ; слѣдовательно, не могло быть и рѣчи объ ограниченіи власти преемниковъ.

Преемниками въ порядкѣ послѣдовательности были указаны три лица: мит. Кириллъ, мит. Агафангелъ и мит. Петръ. Въ ночь съ 7 на 8 апрѣля скончался Патріархъ Тихонъ. Около шестидесяти іерарховъ, собравшіеся на погребеніе почившаго, констатировали: 1) подлинность этого акта, 2) отсутствіе у Патріарха другихъ возможностей сохранить преемство власти, 3) обязанность мит. Петра взять на себя бремя управленія. Въ виду отсутствія митрополитовъ Кирилла и Агафангела въ управленіе Русской церкви вступилъ мит. Петръ, къ которому и перешли патріаршія права и обязанности», въ томъ объемѣ, въ какомъ они лежали на почившемъ Патріархѣ.

Мит. Петръ принялъ титулъ Патріаршаго Мѣстоблюстителя, хотя этого названія не было указано въ январскомъ указѣ, и, можетъ быть, этотъ титулъ не достаточно подчеркивалъ характеръ власти мит. Петра. Во всякомъ случаѣ онъ не былъ и тѣмъ, который установленъ Помѣстнымъ Соборомъ для ординарныхъ замѣстителей патріарховъ: Мѣстоблюститель Патріаршаго Престола. Усвоенный мит. Петромъ титулъ, не только устранялъ ту тавтологію, которая заключалась въ этомъ названіи, но, можетъ быть, подчеркнул существенную разницу между властью, такъ сказать, регулярнаго блюстителя и властью патріаршаго правопреемника въ это время. Разница эта была весьма существенной: 1) регулярный мѣстоблюститель избирался Священнымъ Синодомъ и В. Ц. Совѣтомъ, мит. Петръ же былъ назначенъ Патріархомъ, имѣвшимъ на это чрезвычайныя полномочія; 2) мѣстоблюститель обычный дѣйствовалъ совмѣстно съ названными учрежденіями, въ моментъ вступленія въ управленіе Русской церковью мит. Петра не существовало полномочныхъ учрежденій. Поэтому, вся полнота чрезвычайныхъ полномочій, какъ они имѣли мѣсто въ послѣднее время управленія Патріарха Тихона, перешла къ мит. Петру. Такимъ образомъ, и при мит. Петрѣ продолжалъ дѣйствовать чрезвычайный строй.

Митр. Петръ, въ цѣляхъ обезпеченія непрерывности церковнаго управленія въ случаѣ прекращенія его дѣятельности, назначилъ себѣ замѣстителей актомъ 6 декабря 1925 года, которымъ исполненіе обязанностей мѣстоблюстителя поручалось мит. Сергію, а, въ случаѣ невозможности ихъ исполненія для послѣдняго, несеніе этихъ обязанностей возлагается на мит. Михаила или арх. Іосифа. Вскорѣ послѣдовалъ арестъ мит. Петра и въ исполненіи обязанностей мѣстоблюстителя вступилъ мит. Сергій.

Начавшаяся борьба мит. Сергія съ «григорьевцами» вызвала актъ со стороны мит. Петра, который подчеркиваетъ объемъ власти мит. Сергія. Не зная истинаго положенія дѣла, мит. Петръ изъ своего заключенія создаетъ особую коллегію и слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ ея полномочія: веденіе текущихъ дѣлъ. Дѣла же общецерковныя и принципиальныя онъ оставилъ за собой, такъ что коллегія не получила въ свое вѣдѣніе цѣлый кругъ дѣлъ, особо важныхъ. Послѣ этого мит. Петръ еще разъ вернулся къ возстановленію полномочій мит. Сергія и въ этотъ разъ также не указалъ никакихъ ограниченій. Какъ понимали въ Россіи эти полномочія, видно изъ посланія арх. Серафима Угличскаго. Временно исполняя обязанности Замѣстителя, этотъ святитель обратился съ посланіемъ къ паствѣ, въ которомъ между прочимъ, писалъ: «Предоставляю всѣ дѣла, кромѣ принципиальныхъ и общецерковныхъ какъ, на примѣръ, избраніе и хиротонія во епископа, рѣшать окончательно на мѣстахъ». Изъ этого ясно, что замѣщавшій мит. Сергія епископъ считалъ власть Замѣстителя равной, по своимъ полномочіямъ, власти Мѣстоблюстителя и даже Патріарха, какъ она сложилась въ условіяхъ чрезвычайныхъ, а не каковой патріаршая власть была при наличіи Св. Синода и В. Ц. Совѣта, которые раздѣляли эту власть съ Патріархомъ, слѣдовательно, принимали участіе въ рѣшеніи вопросовъ принципиальныхъ и общецерковныхъ. Изъ изложеннаго слѣдуютъ два вывода: 1) полномочія мит. Сергія вполне тождественны полномочіямъ мит. Петра, 2) власть Замѣстителя носитъ тотъ же чрезвычайный характеръ.

Эта чрезвычайность дѣлаетъ власть мит. Сергія временной, существующей только до созыва собора. Замѣститель имѣетъ право созвать соборъ и долженъ стремиться къ этому. Если весь чрезвычайный строй и мѣстоблюстительство существуютъ до созыва собора, то полномочія Замѣстителя сами собой прекращаются съ освобожденіемъ мит. Петра. Это освобожденіе упразднитъ замѣстительство, но не уничтожитъ временно-сти чрезвычайнаго строя. Мит. Сергій занялъ положеніе аналогичное положенію мит. Агафангела въ 1922 году. Поэтому,

вѣроятно, онъ и принялъ титулъ, въ свое время усвоенный мит. Агафангеломъ: *Замѣстителя*.

6. Организація временнаго церковнаго органа.

Мы уже говорили, что, съ истеченіемъ полномочій членовъ Св. Синода, Св. Патріархъ собственной властью пополнялъ составъ его. Съ этого времени Синодъ сталъ учрежденіемъ временнымъ и единственнымъ, такъ какъ Высшій Церковный Совѣтъ прекратилъ свое существованіе. Созданный послѣ освобожденія Св. Патріарха Синодъ былъ учрежденіемъ временнымъ и созданнымъ патріаршею властью, которая не только назначила его членовъ, но и самое существованіе этого учрежденія было вызвано ею же. Такъ какъ всѣ полномочія патріаршія перешли къ мит. Петру, прекратилъ свое существованіе и Синодъ, созданный Патріархомъ: онъ являлся только органомъ при Патріархѣ. Къ тому же, въ моментъ вступленія мит. Петра въ исполненіе обязанностей патріарха, Синодъ потерялъ характеръ коллегіи, такъ какъ въ немъ остались всего только два члена-митрополиты: Серафимъ и Тихонъ; послѣдній скоро скончался. Такъ, прекратилъ свое существованіе органъ, созданный почившимъ Патріархомъ.

Мит. Петръ управлялъ Русской церковью всего восемь мѣсяцевъ и не успѣлъ создать подобнаго органа при себѣ. Однако, и ему, обладавшему всей полнотой власти, приходилось привлекать епископовъ къ рѣшенію церковныхъ дѣлъ, требовавшихъ, по своей сложности, коллегіальнаго обсужденія. Такія совѣщанія не имѣли никакой власти, которая всецѣло принадлежала Мѣстоблюстителю. Скоро сказаласть и тѣневая сторона подобныхъ совѣщаній. Не претендуя на власть въ цѣломъ эти совѣщанія у нѣкоторыхъ изъ епископата пробудили вкусъ къ подобнымъ совѣщаніямъ. Передъ самымъ арестомъ мит. Петра группа епископовъ потребовала отъ него созыва епископскаго совѣщанія; эта группа состояла изъ: арх. Григорія, еп. Иннокентія и еп. Бориса.

Предметомъ сужденія на этомъ совѣщаніи, по мысли этой группы, долженъ былъ стать вопросъ о создавшемся положеніи. Положеніе создалось въ связи со слухами о предстоящемъ арестѣ мит. Петра. Мит. Петръ несъ отвѣтственность только передъ церковью и ея полноправнымъ органомъ — соборомъ, а не передъ совѣщаніемъ епископовъ, случайно находившихся въ Москвѣ. Въ подобныхъ обстоятельствахъ совѣщаніе могло внести только новые моменты смуты въ церковную жизнь. Поэтому, митр. Петръ и отвергъ требованіе указанной группы. Въ дальнѣйшемъ эта группа пыталась захватить власть, въ

этихъ цѣляхъ создала Высшій Церковный Совѣтъ, но власти не достигла, образовавъ лишь новый церковный отколъ, который получилъ названіе «григорьевщины».

Вся тяжесть борьбы съ этимъ легализованнымъ расколомъ легла уже на Замѣстителя, Мит. Сергія. Въ началѣ его управленія церковью, пришлось прибѣгать къ помощи епископскихъ совѣщаній, но опасность безотвѣтственныхъ выступленій случайныхъ участниковъ совѣщаній, нераздѣлявшихъ повседневныхъ трудовъ управленія, а потому мало освѣдомленныхъ въ положеніи дѣлъ, была настолько очевидной, что приходилось подумать о предотвращеніи этой опасности. Самымъ дѣйствительнымъ средствомъ въ этомъ направленіи было привлеченіе къ повседневной работѣ части епископата, которая, участвуя въ текущемъ управленіи, осознала бы свою отвѣтственность за направленіе дѣлъ и за сохраненіе церковнаго мира.

Идея созданія церковнаго органа находитъ поддержку и въ замѣчательныхъ документахъ того времени: въ обращеніи арх. Иллариона и проэктѣ обращенія къ совѣтскому правительству, составленномъ на Соловкахъ. Названный іерархъ писалъ: «Но кто то долженъ созвать соборъ, сдѣлать необходимыя приготовленія, словомъ, довести церковь до собора. Поэтому, нуженъ теперь еще до собора органъ». Проэктъ обращенія говоритъ какъ-бы отъ имени полномочнаго органа церкви, наличіе котораго предполагаетъ. Если главною мыслью этихъ записокъ, отражавшихъ настроенія части русскаго общества, наиболѣе болѣвшей о судьбахъ родной церкви, является стремленіе къ легализаціи церковнаго управленія, то мысль о необходимости органа присуща также обоимъ названнымъ документамъ.

20 мая 1927 года правительство согласилось на легализацію патріаршаго церковнаго управленія и образованія «органа», который сначала находился въ Нижнемъ Новгородѣ и только въ іюлѣ, повидимому, перенесъ свою дѣятельность въ центръ: въ Москву. 29 іюля было опубликовано извѣстное посланіе отъ имени мит. Сергія и Временнаго Патріаршаго Синода.

Самое названіе новаго органа показываетъ, что онъ является временнымъ, существующимъ до прекращенія полномочій мит. Сергія, отъ котораго онъ получилъ полномочія и при которомъ онъ и состоитъ. Поэтому, созданіе органа не измѣнило чрезвычайнаго строя Русской церкви, какъ онъ создавался еще до этого времени, не сняло отвѣтственности съ мит. Сергія, а потому и не могло умалять власть замѣстителя. В. П. Синодъ является совѣщательнымъ-исполнительнымъ органомъ при мит. Сергіи: 1) онъ обсуждаетъ прин-

ципiальные вопросы, 2) приводить въ исполненіе распоряженія Замѣстителя. Между Синодомъ мит. Сергія и Синодомъ, существовавшимъ при Патріархѣ Тихонѣ въ послѣднее время его жизни, полное тождество. Какъ Синодъ при почившемъ состоялъ изъ назначенныхъ членовъ, такъ и Синодъ при Замѣстителѣ пополняется распоряженіемъ мит. Сергія и вначалѣ состоялъ изъ девяти постоянныхъ членовъ.

Вскорѣ, однако, появляются въ Синодѣ члены, вызываемые для присутствованія въ немъ на время одной сессіи. Въ связи съ этимъ сокращается число постоянныхъ членовъ до семи, а потомъ и до шести при четырехъ временныхъ, а затѣмъ при пяти временныхъ.

29 октября 1930 года дѣятельность Синода была урегулирована предложеніемъ мит. Сергія о порядкѣ занятій Синода. Засѣданія Синода раздѣляются на малыя и полныя. Полныя собранія происходятъ три раза въ сессію. Въ году — двѣ сессіи: лѣтняя и зимняя. Въ лѣтнюю сессію полныя засѣданія происходятъ: 1) съ середины Фоминой недѣли, 2) въ концѣ іюля, 3) послѣ Воздвиженія; въ зимнюю: 1) въ половинѣ ноября, 2) въ концѣ января, 3) на Четвертой недѣлѣ Великаго поста. Засѣданія продолжаются каждый разъ по недѣлѣ. Въ промежуткахъ между сессіями дѣйствуетъ малое собраніе Синода, которое разрѣшаетъ текущія дѣла и подготавливаетъ болѣе крупныя вопросы къ полнымъ засѣданіямъ. Въ составъ малаго собранія входятъ: управляющій Московской епархіей и два члена изъ числа вызванныхъ на данную сессію. На полныхъ собраніяхъ присутствуютъ, какъ всѣ постоянные члены, такъ и вызванные на сессію. Всѣ собранія Синода, обыкновенно, происходятъ подъ предсѣдательствомъ мит. Сергія.

За время существованія Синода составъ его членовъ мѣнялся. Въ настоящее время постоянными членами состоятъ: Никандръ, Митрополитъ Ташкентскій, избранный Помѣстнымъ Соборомъ въ первый составъ Синода, Серафимъ, мит. Саратовскій, Константинъ, арх. Харьковскій — Экзархъ Украины, Алексѣй, арх. Хутынскій, управляющій Новгородской епархіей, Анатолій, арх. Одесскій, Павелъ, арх. Ярославскій, Павелъ, арх. Иваново-Вознесенскій. Временно присутствовали во Временномъ Патріаршемъ Синодѣ: 1) въ лѣтнюю сессію 1930 года: арх. Павелъ Минскій, арх. Феофилъ Кубанскій, арх. Евсеій Шадринскій, арх. Афанасій Казанскій, 2) въ зимнюю сессію того же года: арх. Софроній Великоустюжскій, арх. Павелъ Иваново-Вознесенскій (тогда еще не бывшій постояннымъ членомъ Синода), еп. Іоаннъ Уфимскій и еп. Іоаннъ Семипалатинскій; 3) въ лѣтнюю сессію 1931 года: арх. Мельхиседекъ Красноярскій, арх. Николай Полоцко-Витебскій,

арх. Вассіанъ Тамбовскій, еп. Павелъ Оренбургскій; 4) въ зимнюю: арх. Димитрій Костромской, арх. Иринархъ Пермскій, арх. Серафимъ Ростовскій на Дону и арх. Захарія Воронежскій; въ лѣтнюю сессію 1932 года: арх. Ирбитскій, управляющій Свердловской епархіей, арх. Николай Новгородволынскій, управляющій Волынской епархіей, еп. Даніиль Брянскій, еп. Павлинъ Калужскій и еп. Петръ Сталинградскій.

На основаніи знакомства съ составомъ Временнаго Патріаршаго Синода уже сейчасъ могутъ быть сформулированы нѣкоторыя наблюденія, именно: 1) ясна тенденція къ сокращенію числа постоянныхъ членовъ, 2) къ увеличенію числа вызываемыхъ, число которыхъ въ послѣднюю сессію достигло пяти, предусмотрѣннаго опредѣленіемъ Собора 1917-18 годовъ, 3) при вызовѣ въ извѣстной степени придерживаются установленнаго тѣмъ же Соборомъ раздѣленія епархій на группы, такъ чтобы каждая изъ этихъ группъ была представлена въ Синодѣ.

Созданный мит. Сергіемъ Синодъ создаетъ связь между центромъ и отдѣльными епархіями. Въ этомъ отношеніи имѣютъ значеніе два обстоятельства: 1) введеніе въ органъ временныхъ членовъ, 2) освобожденіе постоянныхъ членовъ отъ безвыѣзднаго пребыванія въ Москвѣ. Первое обстоятельство даетъ возможность значительному числу епископовъ ближе подойти къ дѣламъ церковнаго управленія: работа въ Синодѣ служить школой для нихъ. Каждый годъ восемь новыхъ епископовъ принимаетъ участіе въ работѣ церковнаго центра. Съ другой стороны эти временные члены значительно расширяютъ кругозоръ Синода, вскрывая передъ нимъ такія нужды различныхъ уголковъ, которыя, можетъ быть, никогда не стали бы извѣстны центру. Установленіе сессіонныхъ засѣданій Синода даетъ возможность постояннымъ членамъ, въ то же время и епархіальнымъ архіереямъ, удѣлять значительное количество времени и силъ епархіямъ, нуждающимся въ руководствѣ своихъ архипастырей не менѣе другихъ.

Этотъ чрезвычайный строй является временнымъ, какъ всякое чрезвычайное установленіе. Поэтому, созывъ собора, который прекратитъ эту временность, составляетъ самую насущную заботу церковной власти. Въ этомъ отношеніи органъ является насущно необходимымъ учрежденіемъ, хотя и мѣняетъ существо строя, возникшаго ранѣе образованія этого органа.

* * *

Чрезвычайный строй Русской церкви созданъ постепенно и возникъ изъ новаго строя, установленнаго послѣднимъ

Помѣстнымъ Соборомъ, результатомъ дѣятельности котораго были: 1) возстановленіе патріаршества, 2) созданіе новаго строя, отличнаго отъ строя, существовававшаго при первыхъ десяти патріархахъ. Характерной чертой новаго строя было раздробленіе власти между патріархомъ и высшими учрежденіями: Синодомъ и Совѣтомъ. Строй этотъ дѣйствовалъ въ промежутокъ времени отъ 1918 по 1922 годъ.

Исключительныя условія существованія Русской церкви привели послѣдовательно и закономерно къ образованію чрезвычайнаго строя. Кормчимъ русскаго церковнаго корабля въ періодъ образованія этого строя былъ Св. Патріархъ Тихонъ, получившій исключительныя полномочія отъ того же Собора. Установленіе этого строя совершалось въ періодъ времени: 1922-1927 годъ. Этотъ чрезвычайный строй оказался жизнеспособнымъ въ новыхъ условіяхъ жизни по своей сравнительной простотѣ. Благодаря исключительнымъ полномочіямъ Святѣйшаго, что является характерной чертой этого строя, было обезпечено преемство церковной власти.

Созданіе церковнаго органа составляетъ третій моментъ въ образованіи современнаго устройства Русской церкви. Органъ не измѣнилъ чрезвычайнаго строя, онъ неразрывно съ нимъ связанъ. Синодъ является крупнымъ факторомъ въ дѣлѣ подготовки къ завершительному моменту: созыву собора, который упразднитъ чрезвычайность современнаго церковнаго устройства. Послѣдній моментъ въ установленіи современнаго устройства нашей церкви захватываетъ время отъ 1927 года по 1932 годъ.

Не могу не отмѣтить еще одного обстоятельства: чрезвычайный строй ближе, по своей простотѣ, къ строю Русской церкви XVII вѣка, чѣмъ созданный послѣднимъ Соборомъ строй. Все современное устройство Русской церкви не можетъ не быть учтено, въ той или иной мѣрѣ, и предстоящимъ Помѣстнымъ Соборомъ, который прежде всего долженъ будетъ дать церкви постоянный строй. Въ этомъ и состоитъ одна изъ главнѣйшихъ задачъ этого собора.

И р и н а р х ъ С т р а т о н о в ъ .

Берлинъ.

8, IV, 1932.